MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81601-23

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

HIESTAND, MAX

TITLE:

DAS SOKRATISCHE NICHTWISSEN IN...

PLACE:

ZURICH

DATE:

1923

Master Negative #
93-81601-23

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

88PD
H533 Hiestand, Max, 1899-
Das sokratische nichtwissen in Platons ersten dialogen; eine untersuchung über die anfänge Platons. Abhandlung ... vorgelegt von Max Hiestand ... Zürich, verlag Seldwyla, 1923.
110 p. 23½ cm.

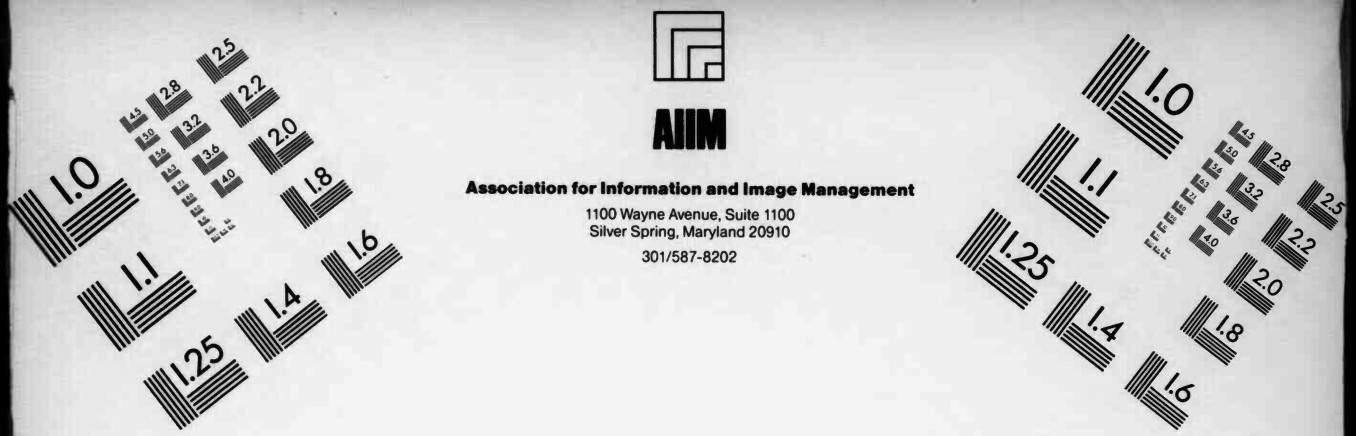
Thesis, Zürich.

146577

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 12x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7/23/93 INITIALS F.C.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



AIIM

Association for Information and Image Management

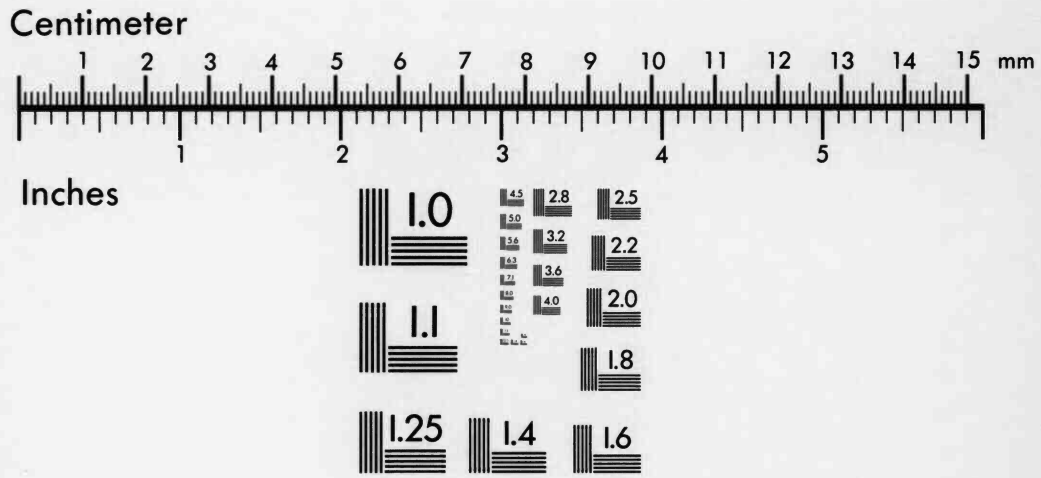
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

Centimeter

Inches

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



Univ. Exchange AUG 12 1925

Das sokratische Nichtwissen in Platons ersten Dialogen.

Eine Untersuchung über die Anfänge Platons.

Abhandlung

zur Erlangung der Doktorwürde

der philosophischen Fakultät I

der

Universität Zürich

vorgelegt von

Max Hiestand

von Zürich.

Angenommen auf Antrag von Herrn Prof. Dr. E. Howald.

1 9 2 3

Verlag Seldwyla Zürich

88PJ H533
Columbia University
in the City of New York
LIBRARY

Das sokratische Nichtwissen in Platons ersten Dialogen.

Eine Untersuchung über die Anfänge Platons.

Abhandlung

zur Erlangung der Doktorwürde

der philosophischen Fakultät I

der

Universität Zürich

vorgelegt von

Max Hiestand

von Zürich.

Angenommen auf Antrag von Herrn Prof. Dr. E. Howald.

1 9 2 3

Verlag Seldwyla Zürich

88PD
H533

Inhalt

Seite

Vorwort 5

Einleitung 8

1. Die Aufgabe 8
2. Der Weg 12
3. Die Gruppierung der Dialoge 15

Die einzelnen kleinen Dialoge 19

Ion 22
Hippias minor 25
Laches 30
Charmides 41
Euthyphron 57

Wesen und Gehalt der kleinen Dialoge 69

1. Die Unterredner 69
2. Sokrates 71
3. Der Sinn des Nichtwissens 88
4. Die kleinen Dialoge und die Apologie. Sokrates und der junge Platon 94

Anhang: Die dialogschwächenden Elemente in den frühesten Dialogen 107

Vorwort

Die Beschäftigung mit Platon ist für den Anfänger wenig verlockend. Neues Material steht nicht zur Verfügung; das vorhandene ist allgemein aufs genaueste bekannt und durchforscht; die Literatur läßt sich kaum übersehen; im Studium Platons treffen sich gleichzeitig mehrere Wissenschaften. Eine Arbeit über Platon bedeutet ein Wagnis. Entstanden aus dem persönlichen Bedürfnisse, unter dem Vielerlei von Meinungen über Platon ein möglichst unabhängiges Urteil zu gewinnen, findet sie ihre sachliche Berechtigung in der Gegenwartslage von Leben und Forschung. Rasche und unabsehbare Veränderungen der eigenen Zeit ziehen nach sich eine veränderte Einschätzung der Vergangenheit. So findet auch Platon immer neue Darsteller und eine immer neue Wertung. Keine einheitliche Tradition läßt sich bequem fortsetzen; einen eigenen Weg zu suchen wird da zur Pflicht. Denn den einen heißt er „Mann der Wissenschaft“[1]) und gilt als bestrebt, „die Seele des Menschen zu ihrem Heile zu führen“[2]), andern dagegen scheint er „so antiwissenschaftlich als nur möglich“[3]); die einen leugnen die Möglichkeit einer „Darstellung der Entwicklung Platons“ und anerkennen nur „eine Darstellung seines Systems“[4]), andere sehen gerade in dieser Entwicklung den Gegenstand der Untersuchung und streiten wiederum Platon „ein fertiges System“ ab[5]). Manche dieser Gegensätze mögen nach außen in ihren Formulierungen schärfer erscheinen, als sie es innerlich sind. Gemeinsam ist wenigstens all diesen aus neuem Erleben entstandenen Urteilen die Freude am eigenen Platonbild, die ehrliche Hingabe an die gefundene Formel, an das treffende Wort.

1) Wilamowitz I S. 248.
2) Wilamowitz I S. 3.
3) Howald: Die platonische Akademie und die moderne universitas litterarum S. 14.
4) E. Hoffmann in der Neuausgabe von Zeller II S. 1063.
5) Ueberweg (11. Aufl.) S. 238. Apelt: Platon. Aufsätze, Vorwort.

Der Philologe hat wieder sein Menschenrecht auf eine warme, subjektive, in der Zeit und der eigenen Natur begründete Meinung entdeckt.

So ist auch diese Arbeit das Ergebnis eines individuellen Platonstudiums, das neben der kaum mehr vorhandenen communis opinio virorum doctorum wenn auch nicht an Tatsachen, so doch in ihrer Deutung, trotz dem Ringen nach objektiver Richtigkeit, sein subjektives Gepräge zu tragen sich nicht scheut. Entstanden ist diese Untersuchung nur auf Grund des Platontextes ohne Benutzung außerplatonischer Zeugnisse, als reine Interpretationsleistung. Dabei beschäftigte ich mich mit allen platonischen Werken bis und mit dem Menon, wo erstmals Platons imperativischer Erziehungswille offen durchbricht und die sittlichen Zwecke über das bloße Streben nach objektiver Wahrheit stellt[1]). In diesen Uebergang zur unkritischen Lehre plante ich zunächst die Auslegung aller frühern Schriften auslaufen zu lassen, um so die innere Geschichte des jungen Platon vollständig zu bieten. In der Einleitung habe ich diese größere Linie zu zeichnen versucht; ihre Durchführung durch die erste Dialoggruppe mag dem kundigen Leser zur Beurteilung meines Platonbildes genügen. Die Interpretation der Dialoge sollte wohl in sich selbst einen gewissen Eigenwert tragen. Dennoch liegt mir an dem Bekenntnisse, daß meine Hingabe letzten Endes nicht einzelnen Textstellen gilt, sondern dem jungen Menschen Platon und seinem Werden[2]).

Daß ich die wichtigsten Handbücher und Aufsätze eingesehen habe, versteht sich von selbst[3]). Wo diese Werke in wesentlichen

1) Menon 86 b 6: *καὶ τὰ μέν γε ἄλλα οὐκ ἂν πάνυ ὑπὲρ τοῦ λόγου* [die Lehre von der Anamnesis und der Unsterblichkeit der Seele] *διισχυρισαίμην· ὅτι δ' οἰόμενοι δεῖν ζητεῖν ἃ μὴ τις οἶδεν βελτίους ἂν εἶμεν καὶ ἀνδρικώτεροι καὶ ἧττον ἀργοὶ . . ., περὶ τούτου πάνυ ἂν διαμαχοίμην . . καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ.* Platon traut also der Unanfechtbarkeit seiner Lehre selber nicht recht, nur ihrer sittlichen Wirkung ist er sicher, und das ist für ihn das Entscheidende. — Darauf weist schon Ueberweg S. 263 hin.

2) Wer daher nur rasch nach den Ergebnissen sucht, ohne den Weg dazu prüfen zu wollen, mag nach der Einleitung gleich zum zweiten Abschnitte (S. 69 ff.) übergehen.

3) Um mir das Zitieren zu erleichtern, führe ich die vollständigen Titel und die von mir benutzte Auflage einiger Werke an:

v. Arnim: Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros 1914.

Bonitz: Platonische Studien. 3. Aufl. 1881.

Bruns: Das literarische Porträt der Griechen 1896.

Dingen meine eigenen Beobachtungen bestätigten, habe ich es häufig angemerkt, vielleicht oft unter Mißachtung der Stelle, wo ein Gedanke erstmalig vertreten wurde. Die Gegensätze zu diesen Forschern beruhen großenteils auf einer andern Grundanschauung über den literarischen und geistigen Charakter aller oder einzelner Jugenddialoge. Das bedingt auch zahlreiche Abweichungen im einzelnen, deren Besprechung Einheit und Ziel dieser Arbeit schwächen müßte.

Die ältere Literatur kenne ich nur aus den knappen Zusammenstellungen bei Raeder, Ritter und Ueberweg. Das mich in erster Linie interessierende Problem des Wissens und Nichtwissens, der Lehrbarkeit, fand ich in seiner unabhängig vom historischen Sokrates auch für die Anfänge Platons grundlegenden Bedeutung nur von Natorp S. 5—8 als Ausgangspunkt gewürdigt. Für das Einzelverständnis der Dialoge bin ich Bonitz am meisten verpflichtet trotz seiner nicht mehr aktuellen, durch den Kampf gegen die Athetesen seiner Zeitgenossen begründeten, apologetischen, für die Echtheit eintretenden Tendenz. In der stofflichen Begrenzung der Aufgabe steht das Werk v. Arnims dieser Untersuchung am nächsten. Sein Weg und seine Ziele sind von Anfang an ganz andere. Seiner geschlossenen Darstellung und seinen äußerst fruchtbaren Beobachtungen verdanke ich dennoch sehr vieles. Gerade weil ich der ganzen Anlage seines Werkes entgegentrete, muß ich sehr oft darauf hinweisen. Es kann als Gegenstück Aufschluß geben über die heute noch möglichen Gegensätze. So groß diese noch sind, durch die Forschung sind sie gegen einst schon kleiner geworden. Der endgültigen Lösung darf und will sich keiner rühmen, gibt es doch weder ein *φιλολογεῖν* noch ein *φιλοσοφεῖν* ohne die sokratische Beschränkung: *οὐ γὰρ αἰσχύνομαι μανθάνων.*

Gomperz: Griechische Denker II. 2. Aufl. 1903.

H. Maier: Sokrates 1913.

Natorp: Platos Ideenlehre. 2. Aufl. 1922.

Pohlenz: Aus Platos Werdezeit 1913.

Raeder: Platos philosophische Entwicklung. 2. Aufl. 1920.

Ritter: Platon I 1910.

Stenzel: Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik 1917.

Ueberweg-Prächter: Geschichte der Philosophie I. 11. Aufl. 1920.

Wilamowitz: Platon I u. II. 1. Aufl. 1919.

Ueber die neueste Platonliteratur orientieren am besten:

E. Hoffmann in: Jahresberichte des philolog. Vereins zu Berlin 1922, S. 168—178.

E. Howald in: Jahresberichte des philolog. Vereins zu Berlin 1921, S. 183—185.

Einleitung

1. Die Aufgabe

Das zu hochgegriffene Ziel, dem die vorliegende Darstellung entsprang, bestand in dem Wunsche, allein aus den platonischen Werken die innern Voraussetzungen für den Schulgründer Platon zu gewinnen, von innen heraus die vorangegangene Entwicklung zu erfassen und darzustellen. Seit man die Forschungen des Aristoteles und Peripatos an die Arbeiten der Sophisten anknüpfte, ist die Stellung Platons und der Akademie zu Lehre und Wissenschaft zum Problem geworden[1]). Platon hat die Sophistik samt ihren wissenschaftlichen Keimen, z. B. der für die Geschichte und besonders die Kulturgeschichte fruchtbaren relativistischen *θέσει*-Erklärung aller Werturteile im Staatsleben wie im Einzeldasein, bekämpft; von dieser seiner negativen Seite ist oft die Rede. Umso schwieriger bleibt die Frage, in welchem Geiste er selber schließlich zur Schulgründung schritt. Die wenigen äußeren Angaben über die Akademie hat Usener in einem bekannten Aufsatze verwertet (Vorträge S. 68 ff.); bei dem Versuche, statt dem spätern Schultypus den eigenen Absichten des Gründers und seiner Methode, dem Denken Platons, das dann in dem gemeinschaftlichen Schulleben äußere Form gewann, näherzukommen, bleiben wir aber völlig auf seine eigenen Werke angewiesen.

Da erheben sich zunächst schwerwiegende allgemeine Bedenken[2]). Platon selber hat sich in seinen Schriften, besonders den spätern, einige Male in längeren Abschnitten gegen jedes Ernstnehmen irgendwelcher schriftlicher Mitteilungen verwahrt und zwar in steigernder Bestimmtheit:

1) Neuerdings besonders scharf formuliert von Howald: Die platonische Akademie und die moderne universitas litterarum. Bern 1921.

2) Diese grundsätzliche Auseinandersetzung ist veranlaßt durch Howald: *Εἰκὼς λόγος* (Hermes 1922). Denn es liegt darin ein gefährlicher Anreiz, auch andere Dialoge nicht mehr ernst zu nehmen.

a) Phaidros 274c—278 verwirft er zunächst das geschriebene Wort[1]). Denn das Schriftzeichen ist nur eine Gedächtnishilfe für den schon Wissenden. In der mündlichen Rede pflanzt sich allein ein wertvoller Gedanke fort, hier ist er nicht hilflos und beliebig deutbar niedergelegt, im Hörer findet er gleichsam ein Organ der Selbstverteidigung (*ἀμῦναι* 276 a 6. *βοηθεῖν* 277 a 1)[2]), durch ihn zeugt der Gedanke weiter. So sehr übertrifft an Kraft und Wert die mündliche Rede jedes Schriftwerk, daß sich der Philosoph gerade daran erweist, daß er *λέγων αὐτὸς δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδεῖξαι.* (278 c 6).

b) Kritias 107 a 7—e 3. Der Dialog wird eröffnet mit einer captatio benevolentiae. Alle Sprache ist bloße Mimesis (b 5), ist Gleichnis, erfaßt höchstens Schein und Aehnlichkeit. Darum läßt sich leicht sprechen über Gott, Himmel und Natur, über Gegenstände, von denen uns genaue Kenntnisse fehlen. Sobald aber mit Hilfe der Sprache Eindrücke der täglichen, allgemeinen Beobachtung wiederzugeben sind, verrät sie sich als ein untaugliches, der Nachsicht bedürftiges Instrument. —

Hatte die erste Stelle nur die schriftliche Aufzeichnung verworfen, so gilt diesmal der Vorwurf der sprachlichen Mitteilung allgemein: sie ist unfähig, ein Wesentliches auszudrücken. Es kommt dieser Gedanke dem dritten skeptischen Satze des Gorgias nahe (Ueberweg S. 135): Gäbe es auch Erkenntnis, so wäre sie dennoch nicht mitteilbar. Die konsequente Weiterbildung führt zur Leugnung jeder überindividuellen Geistesgemeinschaft. Platon hat denn auch tatsächlich einmal die Unmöglichkeit der intellektuell-sprachlichen Offenbarung des innersten Denkens nicht nur im Dialog, also durch einen fremden Mund, sondern im eigenen Namen ausgesprochen:

c) Brief VII 341 b 7—e, 343 bc, 344 c 6. Er bestreitet jedermann das Recht, sich Kenntnis seines ernsten Wollens (*περὶ ὧν σπουδάζω* 341 c 2) anzumaßen; er bestreitet, jemals in einer Schrift sein Wesen so entblößt zu haben, daß deren Lektüre einem Zusammenleben gleichwertig wäre, er bestreitet die sprachliche Darstellungsmöglichkeit dieses Erlebens schlechthin: *ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστιν, ὡς ἄλλα μαθήματα* (278 c 6).

Aus Platons eigenem Bekenntnisse ließe sich darnach die Forderung ableiten, erst weit hinter den Dialogen den Menschen Platon zu suchen, vor ihrer Benutzung als echtem Ausdruck pla-

1) Am frühesten findet sich dasselbe Urteil im Protagoras 329 a 3. 347 e 4.

2) Die Zeilenangaben beziehen sich im folgenden überall auf die Textausgabe von Burnet (Oxford).

tonischer Art sich zu hüten. Damit wäre schon unsere Aufgabestellung als verfehlt verurteilt. Formell ist dieser Einwand rasch abgetan: Wenn Platon dem schriftlichen Zeugnisse tiefe Bedeutung nicht zugesteht oder die Sprache als Medium ablehnt, so schließt dieses Bedenken eben dieses uns nur schriftlich überlieferte Urteil selber mit ein[1]). Denn die vom Erlebnis getragenen, mündlichen *ἔγγονοι λόγοι*, wie sie Phaidros 278 a 5 allein als Hüter der Tradition Anerkennung finden, haben sich ja nicht bis auf unsere Zeit weitergepflanzt. Platon hat sich geirrt; die Ewigkeitskraft der Schrift hat sich als stärker erwiesen. Deshalb stehen für uns alle platonischen Werke gleich beweiskräftig da; wollte eines gegen alle andern zeugen, so beraubte es sich der eigenen Kraft. — Sachlich bleiben für uns die Worte des Briefes dennoch von Wert, nicht mehr um gegen die Dialoge ausgespielt zu werden, sondern als Geständnis des Augenblickes. Nach dem Scheitern all seiner politischen Hoffnungen, in seinen letzten Lebensjahren, wo er unter den Mißerfolgen der Gegenwart noch nicht die unsterbliche Verherrlichung seines Namens ahnen konnte, da erwehrt sich Platon selbstbewußt des Geredes der Alleswisser. In diesem Sinne bedeuten freilich seine Worte eine Mahnung, die aber über die Platonforschung hinaus jedes Studium einer Persönlichkeit trifft: nie zu vergessen, daß der Mittelpunkt eines Menschen bei allem Bemühen ein Adyton bleibt, wohl der Verehrung, aber keinem Wissen zugänglich, daß der Schöpfer mehr ist als die Summe seiner Werke.

Im Bewußtsein dieser Grenzen steht uns der Weg zu den Dialogen offen. Ob wir sie bloß als Fassade vor dem Menschen Platon, als bunte *παιδιά* gelten lassen oder Platons ernstes Lebenswerk darin sehen — im Grunde ist es ein Streit um Worte. Mag das poetische Kleid enger oder loser seinen Erfinder umhüllen, für die reale Beobachtung ist es ein Letztes, ein kaum Durchdringliches. Also bleibt die als berechtigt erkannte Frage: Lassen die Werke Platon als Schulgründer und Lehrer verstehen?

Die Dialogform, das vollständige Verschwinden des Schriftstellers hinter seinen Personen, erschwert, verhindert die eindeutige Antwort. Die von Platon den Gesprächsführern beigelegten Namen sind historisch, damit auch ihre Aussagen bedingt[2]). Dabei trägt

1) Bruns S. 226 hält aus diesem Grunde die Phaidrosstelle für eine „Theorie des wahren Sokrates“ und für ganz unplatonisch. Aber da spielt noch die heute erledigte Auffassung mit, der Phaidros sei Erstlingswerk.

2) Bruns hat die Dialogpersonen einmal rein dramatisch betrachtet und

das platonische Schaffen bei aller Anerkennung seiner Entwicklung als Gesamtheit ein durchaus einheitliches, geschlossenes Gepräge — zur Bestätigung genügt ein Gedanke an die Unterschiede gegenüber Xenophon. Das ist das Doppelwesen des platonischen Dialoges: Fremde Sprecher und damit teilweise fremde Gedanken; der Gesamtbau aber, die Darstellung und die Form gehören Platon[1]). Gleichgültig, ob Personen, Anschauungen, Redensarten der Wirklichkeit entnommen seien, die literarische Gestalt schafft erst der Künstler. Wir suchen als unbekannt das Verhältnis Platons zur Schule, Platon den Lehrer. Gegeben sind uns Sokrates und seine Unterredner — ich verwende diesen Ausdruck der Kürze halber durchgängig nur für die Mitunterredner, die Gegenspieler des Sokrates, nie für ihn selber — das ist für uns das einzig Untersuchbare. So gefährlich eine Gleichsetzung dieser nur entfernt sich entsprechenden Beziehungen wäre: im Nachweise, daß Sokrates bei Platon nicht „einer der platonischen Ideen vergleichbar erhaben über Wechsel und Werden und in den früheren Aeußerungen seines Wesens ebenso vollkommen als in den spätesten“[2]) dasteht, daß im Gegenteil das Verhältnis des Sokrates zu seinen Unterrednern kein konstantes, sondern ein stark sich wandelndes ist, liegt zum mindesten die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, gerade in diesem Wandel die Eigenart Platons ziemlich rein zu fassen. Für die Gedankenentwicklung Platons ist diese Folgerung schon längst üblich, für den doch sicher viel freier Platons eigenes Wesen wiedergebenden Aufbau, für Form und Methode soll hier ein ähnliches versucht werden. So gewinnt das Thema „Sokrates und seine Unterredner bei Platon“ einen Eigenwert. In der Mannigfaltigkeit und allmählichen Veränderung der Art, wie dieser Sokrates Resultate sucht oder gewinnt, liegt umschlossen die Entwicklung der Form, in welcher Platon durch den Dialog den Leser unterrichtet[3]): ein an sich berechtigter Gegenstand einer Untersuchung. Ob und wieweit wir

ihre Zeichnung als subjektiv wahrheitsgetreu nachzuweisen versucht. Damit fielen die früheren Bemühungen, hinter den nur als Masken betrachteten Namen Anspielungen auf Zeitgenossen nachzujagen, im großen ganzen dahin.

1) Darüber Stenzel: Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik S. 134.

2) So noch Hirzel: Der Dialog S. 178.

3) Ganz ähnlich Arnim S. V. Er läßt aber Platons eigenes Erlebnis der schriftstellerischen Belehrung der Leser weit vorausliegen, so daß Platon gleich mit einer Programmschrift beginnt und dem Leser absichtlich und bewußt hinterher eine „Entwicklung beschert“.

in dieser Literatur gewordenen Gesprächsführung eine dichterisch geprägte *ἀπεικασία* der mündlichen Belehrung und einen Vorläufer des spätern Gemeinschaftslebens in der Akademie erblicken dürfen, das zu entscheiden liegt jenseits unseres Wissens und bleibt nach wie vor Wunsch und persönliches Bedürfnis: eine sachliche Abhandlung kann nur das gegebene Material betrachten, nicht die Lösung liefern.

2. Der Weg

Jede Dialogbetrachtung, die über eine Einzelerklärung hinausgehende Deutung, Interpretation in einem weiten Sinne sein möchte, müßte ihrer Natur nach die Gesamtheit der Werke Platons umfassen. Die praktische Notwendigkeit, aus diesem ideellen Ziel eine engere Aufgabe loszulösen, eröffnet mehrere Möglichkeiten. Wer Platon in der Akademie zu verstehen strebt, mag mit Recht vom alten Platon ausgehen. Damals war er Schulhaupt; ist aus den gleichzeitigen Dialogen erst sein Wesen erschlossen, so läßt sich von da aus rückwärts das Werden seiner Eigenart aufbauen[1]). Dieser Weg ist mehr intuitiv, er verlangt ein vorgefaßtes Gesamturteil, die Einzelbeobachtung ist dabei mehr nachträgliche Stütze als Fundament. Auch das umgekehrte Vorgehen entbehrt aber nicht des Reizes. Zwei Wegpunkte haben von jeher allgemeine Beachtung gefunden. Platon beginnt mit Schriften, die ergebnislos verlaufen; derselbe Platon hat ein Staatsprogramm entworfen und wird daher oft Doktrinär geheißen. Das bedeutet: er doziert, er ist Lehrer und will seinen Lesern Führer sein. Wie und was er von da ab lehrt und erstrebt, tritt zurück gegenüber dieser ersten grundsätzlichen Wandlung vom ergebnislosen Gespräch zum zielbewußten Programm, vom bloßen Frager zum wissenden Lehrer. Damit sind die Grenzen gesteckt: für die Untersuchung dieses Wandels genügen die Frühdialoge. Die Aufgabe ist nun genau begrenzt, ob Ausgangs- und Endpunkt sich wirklich so fern stehen wie sie es scheinen, ob innerhalb dieser Wegstrecke wieder einzelne gleichförmige Abschnitte sich finden, das muß die Einzelbeobachtung erst enthüllen. Die Hauptsache ist, daß zwischen den beiden Schlagbäumen, zwischen Nichtwissen und Wissen, Schritt um Schritt der Boden geprüft wird.

1) So geht im großen ganzen Howald vor: *Εἰκὼς λόγος*, Ausgabe der Platonischen Briefe usw.

Eine solche Betrachtung muß sich auf bestimmte Kriterien beschränken oder doch in ihrer Beobachtung das wesentlichste Hilfsmittel für die Beurteilung der Einzeldialoge erkennen. Die Wahl dieses Instrumentes ist entscheidend, sie bedarf daher einer Begründung.

Neben dem Gesamtbau der einzelnen Schrift sind die sprechenden Personen als Maßstab für den Charakter der Dialoge besonders geeignet. Zwar die Möglichkeit eines Vergleiches zwischen historischer Realität und Platons Gestalten fällt mangels außerplatonischer Quellen meistens dahin; wieviel und nach welchen Gesetzen Platon umbildete, bleibt unfaßbar. Aber dennoch lassen sich die Dialogpersonen nach zwei ganz verschiedenen Richtungen hin verwerten: in Sokrates und seinem sich immer wiederholenden und doch nicht überall gleichartigen Auftreten spiegelt sich eine Entwicklung. Da ist eine kontinuierliche Linie, ein Längsschnitt gegeben. Durch die andern Unterredner, ihr meist einmaliges Auftauchen, ihre bewußte Wahl durch Platon wird ein inhaltlich und zeitlich begrenzter Querschnitt innerhalb dieser Entwicklung bestimmt, ein Einzelthema in singulärer Fassung, ein Zustandsbild.

a) Sokrates interessiert dementsprechend weniger als historische Persönlichkeit, sondern vor allem als Gesprächsfigur, als Geschöpf des Schriftstellers Platon. Und da besonders die Gesprächsform untersucht werden soll, ist das Wie ebenso wichtig wie der Inhalt seiner Äußerungen: Form und Sache lassen sich freilich nur selten völlig auseinanderhalten. — Nun ist die Gestalt des Sokrates mit ausgesprochenen Eigenheiten behaftet, die sich unvergessen im Gedächtnis der Mit- und Nachwelt auch bei Nichtplatonikern erhielten, die als historische Wirklichkeit nicht von Platon erfunden, vielmehr hingenommen und beobachtet werden mußten. Der Ruhm des Sokrates gründet sich auf seine individualethische Tätigkeit; er ist der Wecker, der Aufrüttler, der ein bewußtes Leben und damit Selbsterkenntnis verlangt. Als Ergebnis seiner eigenen Selbstbetrachtung bekannte er immer und immer wieder das Bewußtsein des Nichtwissens. Trotzdem geschieht nun das Unglaubliche: diesen stereotypen Nichtwisser Sokrates, eine negative und daher denkbar ungeeignete Figur, verwendet Platon in der Mehrzahl seiner Werke als vorwiegenden Gesprächsführer. Der Zweifler und Ironiker, der rein destruktive Kritiker wird ihm dabei unversehens zum Verkünder und Lehrer, zum Erzieher und Gesetzgeber. Da geht es nicht ab ohne krasse Widersprüche. Darin liegt die schwache Stelle in

Platons Schaffen; hier wird der alles Persönliche verbergende Mantel der rein objektiven Dialogform allmählich fadenscheinig, wir trauen der Verkleidung mit der Aufschrift, Sokrates der Nichtwisser' nicht mehr; denn wir glauben dahinter die Linien von Platons eigener Gestalt zu erkennen.

Mit der Nachprüfung dieser Formel des Nichtwissens löst sich zugleich die Frage nach der Methode der Dialoge, nach der Richtigkeit einer zweiten, sich oft wiederholenden Behauptung des platonischen Sokrates. Wer ehrlich nichts weiß, muß suchen, planlos einem unbekannten Ziele zustreben; er mag Weg und Richtung finden, den Endpunkt kann er nicht voraussehen, die Entdeckungen fallen ihm erst unterwegs zu. So gebärdet sich Sokrates, konsequent aus seinem Wesen heraus. Aber der Verdacht erweist sich als berechtigt, daß zum zweitenmal Programmrede und tatsächliches Verhalten voneinander abweichen, sei das nun eine Eigenheit des historischen Sokrates oder ein Zeugnis, daß seine Gestalt und der Schriftsteller Platon sich im Grunde nicht mehr vertragen. — Dieser Unausgeglichenheit des platonischen Sokrates und seinem von Dialog zu Dialog sich erneuernden Erscheinen verdanken wir den Angriffspunkt gegen das sonst so vollendete Dialoggebilde; hier ist ein Nenner gegeben, an dem sich die Dialogreihe mißt, da werden Verschiedenheiten beobachtet, die eine Deutung verlangen, da wird der in sich geschlossene und isolierte Dialog zum Glied einer Entwicklung.

b) Die übrigen Unterredner, die dramatischen Gegenspieler des Sokrates, fesseln vor allem durch ihre Person und ihren Rang. Wichtiger als ihre historische Glaubwürdigkeit und Treue ist eine andere Erwägung. Der Sokrates, der den Volkswillen von Athen gegen sich aufreizt, hat ziemlich in die Breite gewirkt; auch die Kyniker nennen sich ja Sokratiker. Aus dem gesamten Lebenswerk eines Mannes gibt Platon kaum zwei bis drei Dutzend Unterredungen wieder. Selbst wenn noch jemand, wenigstens für die frühesten Dialoge, eine historische Grundlage annehmen wollte, so bedeutet die Rundung, die Auswahl eine immense künstlerische Tat. In dieser Beschränkung liegt freieste Willkür, in der Gegenüberstellung des Sokrates und ganz weniger, bestimmter Männer offenbart sich eine bewußte Tendenz. Nicht das steht zunächst in Frage, was Leute wie die Sophisten Sokrates entgegenhalten konnten, sondern weshalb Platon gerade auf diese Unterredner verfiel, wieweit dadurch allein schon der Verlauf der Dialoge vorgezeichnet, Ton

und Form der Gespräche bestimmt wurden. Der stete Wechsel der Unterredner wird zum Anzeichen eines stets veränderten Interesses, stets neuer Ziele; ein zweites brauchbares Merkmal ist gefunden für die Erforschung von Platons Entwicklung.

Aus diesem erweiterten Gesichtspunkte heraus rechtfertigt sich ein Gang durch die Jugenddialoge Platons unter dem Stichwort: Sokrates und seine Unterredner. Die beiden Glieder dieser Losung sind dabei nicht gleichwertig. Die Wahl des Unterredners ist ein äußerlich sichtbares, mehr dramatisch-formales Kennzeichen, dessen alleinige Betrachtung meistens in eine ganz äußerliche Gliederung der Dialogform, in die Unterscheidung von direkten und referierenden Gesprächen usw. ausartet [1]). Demgegenüber liegt im sokratischen Nichtwissen ein inhaltliches Merkmal, das erst bei sorgfältigem Aufspüren und selbst dann kaum eindeutig hervortritt. Erst in der Vereinigung beider Momente läßt sich die Frage nach äußerer und innerer Struktur, nach dem Sinn der Dialoge, nach der Wechselwirkung von Form und Gehalt aufwerfen und eine Antwort versuchen.

3. Die Gruppierung der Dialoge

In der Reihenfolge der Besprechung der platonischen Schriften pflegt die Vorwegnahme des Ergebnisses oder doch ein Bekenntnis zu einer bestimmten Chronologie der Dialoge zu liegen. Sobald die Person des Unterredners und die Methode des Sokrates zum Faktor der Gruppierung erhoben werden, so ist die Zusammenfassung an sich eine formale und hat nichts mit der zeitlichen Folge zu tun. Nun sind leider auch die bisherigen Resultate sprachstatistischer Beobachtungen für die Frühzeit des platonischen Schaffens, die uns hier allein interessiert, nicht eindeutig und nicht einstimmig anerkannt. Eine bloße Anlehnung an gesicherte Tatsachen ist also nicht möglich. An äußern Ereignissen, die zur Orientierung benutzt zu werden pflegen, fällt einzig der Tod des Sokrates in Platons Frühzeit. Wer im Dialog eine Form der historischen Erzählung erblickt [2]), muß alle Schriften Platons nach diesem Zeitpunkte ansetzen; mit-

1) Eine gute Uebersicht über diese äußern Unterschiede bietet Raeder S. 48. 49. Wenn dagegen Bruns Unterschiede in der Personenzeichnung je nach der Dialogform festzustellen glaubt, so ist das für das Szenische berechtigt, bedeutet aber einen Verzicht auf inneres Verständnis der Personenwahl und der Beziehungen zwischen Form und Inhalt.

2) Howald: Einleitung zur Ausgabe der platonischen Briefe S. 15. „Platons Leben" S. 15.

bestimmend mag ihn, wie mir scheint mit Recht, die Empfindung leiten, daß sich bei Lebzeiten der greise Meister kaum in einer viel jüngern Gestalt, wie er z. B. im Protagoras auftritt, den Augen der Mitwelt darstellen ließ. Erst der Tod pflegt mit dem Entreißen des äußern Anblicks dem geistigen Auge die Freiheit eines idealen Erinnerungsbildes zu gewähren. Anderseits weisen einige Züge der ersten Dialoge angeblich auf die Komödie hin[1]); ihr Feld ist die Zeitgeschichte; folgte Platon wirklich ihrem Beispiel, so konnte ihn allerdings die uns Modernen anerzogene Rücksicht auf die engere Persönlichkeitssphäre nicht hindern. Die Entscheidung wird also auch hier eine subjektive bleiben.

Da scheint es mir die nächste Aufgabe zu sein, auf die Frühzeit zu übertragen, was für die Gesamtchronologie fruchtbar war: Gruppen von einheitlichem Gepräge zu suchen, den Dialog typus festzuhalten. Hier wird vor allem der Bau und die Technik der Dialoge, dann auch ihr Inhalt mitsprechen müssen. In diesem teils formalen, teils sachlichen Sinne — Form und Gehalt gehen ja immer Hand in Hand — wünsche ich meine Anordnung aufgenommen zu sehen. Wenn ich auch in den Gruppen als Ganzes eine Entwicklung zu erkennen hoffe, so will ich gerade für die kleinern Dialoge die Möglichkeit nicht abstreiten, daß ein Typus noch als Parergon[2]) von Platon verwendet werden konnte, als er mit größeren Arbeiten schon darüber hinaus geschritten war. Wenn ich innerhalb meiner Gruppen der Frage der Chronologie nicht gar große Beachtung schenke, so liegt das an der durch diese Untersuchung gewonnenen Überzeugung, daß die Dialoge nicht durchgängig einer auf des andern Schultern stehen[3]), vielmehr gruppenweise gemeinsam hervorwuchsen aus nur zum Teil ausgesprochenen Anschauungen und Zielen heraus, die es zunächst herzustellen gilt. Platons Dialoge sind keine Einzellieferungen für Subskribenten einer Gesamtausgabe; es wäre ja auch um ihre Wirkung schlimm bestellt, wenn sie wirklich, wie oft behauptet wird, jedesmal die Kenntnis der vorangegangenen Schriften unumgänglich voraussetzten. Trotz dem Wunsche, ein festes Einteilungsprinzip zu gewinnen, darf daher kein rein technischer Maßstab angewandt werden. Wohin eine starre und spitzfindig sein

1) So Wilamowitz I S. 122—152, schon in der Ueberschrift „Jugendübermut". Hirzel: Der Dialog S. 182 will dadurch die Anachronismen bei Platon erklären.

2) Im Ion sah ein Parergon schon Bruns S. 351.

3) Damit trete ich in prinzipiellen Gegensatz zu Arnim.

wollende Schablone führt, zeigt als abschreckendes Beispiel die Gruppierung der Dialoge, wie sie als Niederschlag antiker Gelehrsamkeit bei Diog. Laert. III 49 vorliegt. Der Grundfehler jeder solchen Gliederung liegt in ihren logischen, gar nicht psychologischen und historischen Voraussetzungen; es werden Fächer und Schubladen angeschrieben, die Platon im Verlaufe seines Lebens und seiner Tätigkeit ausgefüllt haben soll[1]). Bei deskriptiven Empirikern mag das eher angängig sein; das Wesen Platons steht dazu in schroffstem Gegensatz. Seine Dialoge lehren ja gar nichts Einzelnes, die antiken und von den Modernen bisweilen übernommenen Untertitel: Ueber die Pflicht. Ueber die Liebe. Ueber die Seele (Diog. Laert. III 58) sind darin irreführend. Jeder Dialog geht aufs Ganze, sein Ausgangspunkt ist begrenzt und mannigfaltig, aber er weitet sich fast regelmäßig aus zu einer allgemeinen Zielsetzung, zur Bestimmung der Lebensaufgabe als Ganzem.

Die Unterscheidung von Dialoggruppen bedeutet daher nicht eine Addition von Anschauungen, als deren Summe sich die Philosophie Platons darstellte; jede Gruppe für sich ist eine mehr oder minder reiche Totalität, das vollwertige Gesamturteil Platons innert einer gewissen Zeitspanne. Von Gruppe zu Gruppe ändert es sich, wird in immer neue Gestalt geprägt, jeweils das frühere verdrängend und doch jedes zur Zeit seiner Entstehung gleich wahr und ehrlich: eine Aufeinanderfolge an sich gleich bedeutender Bekenntnisse, zusammengehalten einzig von der Person Platons und dem Reichtum ihres Erlebens.

Die einzelnen Dialoggruppen.

Innerhalb der platonischen Frühdialoge lassen sich auf Grund der gewählten Kriterien drei Gruppen unterscheiden, die im großen ganzen auch zeitlich einander ablösen:

1. Die kleinen Dialoge mit dem Ziele des Nichtwissens. Der Unterredner gibt sich als Fachmann (*σοφός*) aus und scheint im Gegensatz zu Sokrates zu stehen; er ist ihm aber nicht gewachsen. Der Dialog trägt dadurch den Ton des gelegentlich scherzenden, spottenden Angriffs. Der Unterredner wird als einzelner getroffen, in seiner Person bloßgestellt und seiner angemaßten Bedeutung beraubt.

1) Daß dieser Vorwurf neuerdings auch Arnim trifft, spricht offen aus Wilam. I 122, Anm. 1.

2. Die größeren Dialoge, der Kampf zweier Lebensauffassungen, das große Entweder-Oder: Sokrates und die Hauptvertreter der Sophisten. Der Unterredner wird zum Exponenten einer großen Geistesbewegung. Der Dialog ist echte Auseinandersetzung, ein durch den Kontrast gesteigertes Durchführen der beiden Standpunkte: Platon am Scheideweg.

3. Die ersten Lehrdialoge nach der Entscheidung. Der Unterredner wird zum lenkbaren, willigen Hörer, steht freundlich zu Sokrates. Der Dialog wird kameradschaftliche Erörterung; Sokrates bekennt sich schließlich zum Wissen. Beide Faktoren unserer Einteilung: die Person des Unterredners und das Nichtwissen sind unwesentlich geworden.

Noch schematischer läßt sich dieselbe Gruppierung in folgender Art wiederholen:

1. Sokrates behauptet kein Wissen, der Unterredner behauptet ein Wissen.

2. Sokrates und der Unterredner behaupten beide ein Wissen.

3. Sokrates sucht oder besitzt allein ein Wissen, der meistens weit jüngere Unterredner ist unselbständig und ohne Wissen.

Schon dieses knappe, leere Schema deutet eine seltsame Erscheinung des platonischen Gesamtschaffens: nur in der Mitte der frühesten „ersten Periode“ [1]) erheben sich die Dialoge zu ihrer höchsten Vollendung, weil da allein zwei vollwertige Geistesströmungen aufeinanderprallen; dann ist es für immer vorbei. Denn die grandiosen Werke der mittlern Zeit, Symposion und Phaidros, sind weit mehr epideiktischer Art, gleichen eher einem Raketenfeuer zur Beleuchtung eines Gegenstandes in den verschiedensten Farben als einem aus echtem Gegensatze hervorgegangenen geistigen Kampfe. Sie bilden daher die natürliche Fortsetzung der letzten Gruppe der Frühdialoge, die freieste, schwelgerische Form der Lehre nach der Beseitigung jedes Widerstandes. Jenseits liegt eine Gruppe, die sich von der Frühzeit aus noch nicht ahnen läßt: die Ersetzung des poetisch gehobenen Lehrvortrags durch die Diskussion und den Mythos. Das sind die Alterswerke, meist „Schuldialoge“ genannt, die am frühesten von der Forschung

1) In der Einteilung des platonischen Gesamtschaffens folge ich der von den Sprachstatistikern aufgebrachten Gliederung in drei Hauptperioden (Ritter S. 236/7), die unbestrittenere Anerkennung finden kann als die Viergliederung bei Ueberweg. Ich selber möchte für die 1. Hauptperiode wiederum drei Untergruppen (siehe oben) feststellen.

als eigene Gruppe erkannt und in ihren Umrissen gekennzeichnet wurden [1]).

Von dieser Entwicklung spielt sich innerhalb der Frühdialoge der erste entscheidende Akt ab: der Uebergang vom scheinbaren Nichtwissen zur widerstandslosen Lehre und damit zum Wissen. Das aber ist die Voraussetzung für eine Schulgründung Platons. Auf die Frühdialoge beschränkt sich deshalb unser Interesse; in ihnen die Geschlossenheit dieses Werdens im einzelnen zu beobachten und zu prüfen, die Eigenart jeder Gruppe herauszuarbeiten, sie voneinander abzuheben und dennoch den Ablauf als Ganzes zu erklären und nachzuerleben, das ist die Aufgabe der folgenden Kapitel.

Die einzelnen kleinen Dialoge: Das Nichtwissen als Ziel.

Motto: ἔδοξέ μοι οὗτος ὁ ἀνὴρ δοκεῖν μὲν εἶναι σοφὸς ἄλλοις τε πολλοῖς ἀνθρώποις καὶ μάλιστα ἑαυτῷ, εἶναι δ' οὔ· κἄπειτα ἐπειρώμην αὐτῷ δεικνύναι ὅτι οἴοιτο μὲν εἶναι σοφός, εἴη δ' οὔ. Apologie 21 c 5–9.

Unter diesem Titel fasse ich zusammen: Ion. Hippias minor. Laches. Charmides. — Euthyphron.

Ist die Art von Frage und Antwort, das Verfahren des Sokrates für die Gruppierung bestimmend, so ziehen Laches und Charmides den Euthyphron nach sich. Die Person des Euthyphron liefert wiederum zu Ion und Hippias ein Gegenbild und erleichtert ihr Verständnis; nebenbei bringt Euthyphron den Beweis, daß „Satiren“, entgegen Wilamowitz, unzweifelhaft auch nach des Sokrates Tod möglich sind. Ich sehe übrigens in allen drei Stücken weit mehr als Satire. — Die Reihe Hippias minor, Laches, Charmides hat schon Gomperz aufgestellt, den Ion als vierten gesellte dazu H. Maier. Ion und Hippias minor werden von konstruktiven Forschern wie z. B. Arnim und Natorp gerne unterschlagen, sie sind ihnen offen-

1) Die an der Oberfläche liegenden Eigenheiten dieser letzten Gruppe zeichnet recht gut, gerade weil etwas übertrieben, Bruns S. 272—280. Nur klammert er sich einzig an die Form der Trilogie und nennt alle vorhergegangenen Schriften noch einheitlich „Dialoge alten Stils“; das ist heute ungenügend.

bar unbequem. Ob sie dauernd ihre Stellung an der Spitze werden behaupten können, wie sie ihnen H. Maier (S. 131 Anm. 1) und Wilamowitz zuwiesen, will ich nicht entscheiden. Dagegen scheinen sie mir vom Charmides rückwärts angeschaut restlos verständlich (davon S. 88 Anm. 115), man muß sie also wohl in die früheste Gruppe einreihen; Ueberweg mit Hippias minor neben Euthydemos nimmt sich doch seltsam aus. Daß der Euthyphron ziemlich später als die vier andern anzusetzen ist, wird sich entsprechend der allgemeinen Ueberzeugung beim Ueberblick über diese Gruppe deutlich erweisen. Dem Bau und Gesprächsverfahren nach mag ich ihn trotz des Inhaltes nicht vom Laches und Charmides trennen. Sein Typus ist derselbe.

Den Lysis hat Arnim in seiner Bedeutung erschlossen. Aber ich kann ihm und Wilamowitz in der Ansetzung nicht folgen. Ueber die sprachlichen Gründe besitze ich kein Urteil[1]), aber im Dialogbau gehört er, dem ersten Eindruck zuwider, nicht zum Charmides. Dessen Verfahren ist induktiv, Antworten und Gedanken sind eine Zufallsreihe; im Lysis dagegen wird ein Thema in systematischer Vollständigkeit im Grunde von Sokrates allein mit ganz unbedeutenden Zuhörern abgewickelt. Wer Arnims Grundanschauung nicht billigt, daß eine „geflissentliche Zurückhaltung der Ideenlehre in dieser ganzen Schriftenreihe bewahrt" werde (S. 102. 103) und auch nicht glaubt, daß Platon bewußt und absichtlich als in sich schon abgeklärter Denker den Lysis schrieb, um „den Leser zum erstenmal die Transzendenz des Gegenstandes der höchsten Wissenschaft ahnen zu lassen"; wer vielmehr jeden Dialog als ein Zeugnis von Platons ehrlichem eigenen Suchen auffaßt, der muß den Lysis später rücken. Er gehört hinter den Euthyphron; Ueberweg hat, wie mir scheint, ihm den richtigen Ort angewiesen. Der Lysis setzt die Linie Charmides—Euthyphron fort; ich müßte ihn viel später behandeln, weil ich andere als chronologische Ziele verfolge. In den kleinen Dialogen des Nichtwissens sehe ich „rein sokratische" Dialoge, d. h. die sokratischen Grundanschauungen Platons und ihre konsequente Weiterbildung in einheitlichem Geiste. Einer zweiten Gruppe wäre die Auseinandersetzung Sokratik-Sophistik, der beiden für Platon entscheidenden äußern Einflüsse, vorzubehalten; an ihrer Spitze müßte der Protagoras stehen, den ich zeitlich nach dem Charmides ansetze. In einer dritten Gruppe sehe ich Anfänge ganz selbständig platonischer

1) Skeptisch äußert sich darüber ausführlich H. Maier S. 125, Anm. 2.

Lehre, da fänden Lysis und Menon die angemessene Stelle. Damit dürften die Motive meines Vorgehens allseitig klargelegt sein.

Die kleinen Dialoge, als die ersten Werke des jungen Platon, sind von unvergleichlichem Interesse; gilt es doch aus ihnen den Ausgangspunkt für Platons gesamte Entwicklung zu erschließen. Um dem Ergebnis vorzugreifen: daß dieser Ausgangspunkt keine Null, nicht etwas rein Negatives sein kann, ist klar; auch im Geistigen wird aus Nichts nur wieder ein Nichts. Platon mußte im Zeitpunkte, wo er zu schreiben begann, schon einige Ueberzeugungen besitzen, auf denen er aufbauen konnte. Dieses Positive von allem Anfang an festzustellen, den Finger daraufzulegen, scheint mir die erste Aufgabe zu sein. Damit wird nur konsequent durchgeführt, was schon bisher fast alle Dialogerklärer bei passender Gelegenheit versuchten. Nicht als ob in positiven Sätzen der Hauptwert oder gar die Tendenz der Erstlingsschriften zu liegen brauchte, aber sie stellen doch das Zentrum, den Kern dar, ohne dessen Vorhandensein die weitere Entwicklung unverstanden bliebe. Man hat die Sätze, die sich so gewinnen lassen, meist unter dem Namen des Sokrates vereinigt; das wird historisch ziemlich richtig sein, ist für uns aber nebensächlich. Denn Sokrates kommt hier als dramatische Figur der platonischen Werke in Betracht, die Anschauungen und Schicksale dieses platonischen Sokrates zu verfolgen, ist uns Selbstzweck. Wie lange und wie weit er historisch Sokrates oder Platon gleichzusetzen ist, das läßt sich nicht streng wissenschaftlich feststellen. Uns muß genügen, daß seine Werke, wie wir sie lesen, aus Platons Geiste stammen, daß sie sicher eine und zwar die wesentlichste Komponente seiner Entwicklung wiedergeben.

Die kleinen Dialoge haben unter sich so mancherlei Beziehungen und Aehnlichkeiten, daß es wohl berechtigt wäre, sie gleich als Gruppe, als Einheit zu betrachten und gemeinsam zu kennzeichnen, wie ich es im zweiten Teile meiner Arbeit versuche. Dem stehen methodische Bedenken entgegen. Jeder Dialog hat ein Anrecht auf vorgängige Sonderbehandlung; sie allein kann von dem Vorwurfe eines zu subjektiven Ausdeutens befreien, statt dem bloßen Hinweise auf erwünschte Belege einen gewissen Ueberblick erlauben. Und Untersuchung statt bloßer Resultate vorzulegen ist Philologenbrauch. Daraus erwächst die undankbare Aufgabe, zum xten Mal die platonischen Dialoge nachzuerzählen. Daß dabei gewisse Sätze absichtlich herausgehoben werden, versteht sich von selbst. Die

Gesamterzählung kann nur den Sinn haben, den Dialogverlauf und die Gliederung in Erinnerung zu rufen, deutlicher, als das bloße Anmerkungen vermöchten, den Zusammenhang anzudeuten, in dem die verwerteten Stellen sich finden. Der Versuch, einige Eindrücke und Schlüsse, die sich aus dem Einzeldialoge gewinnen lassen, jedesmal anzuschließen, muß oft zu Wiederholungen führen, soll aber gleichzeitig den Gesamtergebnissen den Weg bahnen.

Ion.

Sokrates hält Ion an, überrumpelt ihn nach zwei oder drei Höflichkeitsfragen mit seinen Anforderungen an einen Rhapsoden und verlangt Zustimmuug zu zwei als Selbstverständlichkeiten vorgelegten Sätzen:

Satz 1 1. Der rechte Rhapsode muß sich nicht nur auf die Worte, sondern auch auf den Sinn der Dichtung verstehen, muß auch Interpret des Inhalts sein. 530c.

Satz 2 2. Das Urteil über gute und schlechte Leistung innerhalb eines Falles ist Sache ein und desselben Mannes, wie in Mantik, Rechen- und Arzneikunst, so auch im Vortrag der Dichtkunst; die Dichtkunst ist ein Ganzes, wer sich auf einen Dichter fachmännisch versteht, versteht sich auf alle. 532a3 c7.

Ion stimmt anfangs unüberlegt zu (530c 7, 532a4b2); seine persönliche Erfahrung veranlaßt jedoch das zweimalige (532c, 533c) ehrliche Geständnis, allein bei der Homerrezitation erfolgreich zu sein. Die zweite sokratische Forderung trifft auf ihn somit nicht zu. Er erbittet über diesen Widerspruch kleinlaut Auskunft bei Sokrates dem Weisen (532d). Sokrates lehnt diese Anrede entschieden ab; die Rhapsoden seien weise *(σοφοί)*, er dagegen sage bloß die Wahrheit[1]) als Laie (*ἰδιώτης ἄνθρωπος*). Immerhin ist er in der Lage, Ions Verlegenheit durch ungeschminkte Aufklärung zu zerstreuen. Er zweifelt nicht an der Richtigkeit seines Satzes, sondern zieht daraus die Folgerung gegen Ion. Der berühmte Rhapsode Ion sei offenbar gar nicht imstande, fachmännisch (*τέχνῃ καὶ ἐπιστήμῃ*) über Homer zu reden, da er in der übrigen Dichtkunst versage. Dieses kecke Paradoxon erklärt er durch den Vortrag einer eigenen Kunstanschauung. Dichter-Rhapsode-Zuhörer sind die willenlosen Glieder einer Kette und leiten

1) Nach Wilamowitz II S. 38, Anm. 2 ist 532 e 8 *ἀληθῆ λέγω* Glossem.

einen Kraftstrom weiter, der allein von der Gottheit, der Muse, ausgeht, ja von verschiedenen Musen und Dichtern aus in reicher Verzweigung, während ein Fachwissen (*τέχνη*) die Gesamtpoesie ungeteilt umfassen müßte (534c5). Demnach sind Dichter und Rhapsoden gottbegeistert (*ἔνθεοι* 533e. 534b), ihre Tätigkeit ist eine Götterkraft und steht ihnen zu als Gottesgabe (*θεία δύναμις* 533d *θείᾳ μοίρᾳ* 536cd), ihr Geisteszustand ist Verzückung und Wahnsinn (*βακχεύειν* 534a *μαίνεσθαι* 536d); sie sind besessen (533e5 536b1). Negativ gewendet, heißen sie von Sinnen und unverständig (534a1 b5); der gesunde Verstand wird ihnen abgesprochen (*ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῇ* 534b6, *οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν* 534d3). So will dichterische und rhapsodische Begabung an Kenntnissen nichts bedeuten, sie ist kein menschliches Verdienst, keine geistige Leistung. Was daran herrlich ist, stammt von Gott, der Mensch ist bloß erbärmliches Organ: *ὁ θεὸς ἐξεπίτηδες διὰ φαυλοτάτου ποιητοῦ τὸ κάλλιστον μέλος ᾖσεν* 534e. Damit ist die kühne Behauptung des Sokrates bestätigt; von einem Fachwissen, einer rationalen, allumfassenden Beherrschung der Aufgabe kann bei einem Rhapsoden, kann bei Ion nicht die Rede sein.

Ion sucht sich beunruhigt dieser Folgerung zu entziehen, er bestreitet seine Verzückung, obwohl er vorher (535cd) die Symptome der Ekstase an sich selber beobachtet zu haben bekannte. Sokrates kümmert sich nicht um diesen Einwand und greift sein erstes Postulat auf, um Ion auch daran zu messen: der Rhapsode muß seinen Stoff auch inhaltlich beherrschen. Wieder stellt er einen allgemeinen Grundsatz voran:

3. Für jede Kenntnis, für jedes Wissensobjekt ist nur ein Satz 3 Fachwissen (*τέχνη*) und nur der Fachmann zuständig, der Nichtfachmann darf nicht mitreden. 538a. Ion stimmt zu 538a5. Sokrates zieht die verhängnisvollen Folgerungen: Alle Homerstellen über Spezialgebiete wie Pferderennen, Medizin usw. fallen Spezialisten zu; was kann da noch dem Rhapsoden übrigbleiben? Mit der bloßen Frage ist dem Rhapsoden jeder Boden entzogen. Er genügt der ersten Forderung des Sokrates so wenig wie vorher der zweiten, er ist nicht Fachmann des Inhaltes. —

Ion hält seine verlorene Sache aufrecht; der Rhapsode verstehe alles (539e6), denn er könne im Vortrag das jedem Stande angemessene Ethos aufs beste wiedergeben.[1]) Für Sokrates erledigt sich

1) Wilam. II S. 44 anerkennt diesen Einwand als triftig und nennt die

diese Auffassung am eben aufgestellten Satze vom Fachmann. Ueberall ist nämlich der wirkliche Angehörige eines Standes ein zuverlässigerer Sachverständiger als der bloß nachahmende Rhapsode, dem somit kein Stoffgebiet übrigbleibt. Denn er verfügt über kein Spezialwissen, das andere nicht besser verträten; auf der ganzen Linie steht er im zweiten Rang. Wenn Ion von Strategie etwas zu verstehen glaubt — was Sokrates nebenbei in ein sehr zweideutiges Licht rückt — so verdankt er das seiner militärischen, nicht seiner rhapsodischen Begabung[1]). Für den Rhapsoden bleibt nur das peinliche Dilemma: Entweder, er behauptet fachmännisch (*τέχνῃ καὶ ἐπιστήμῃ* 541 e) sich auf Homer zu verstehen, weiß dabei aber nicht einmal ein Gebiet seiner Sachverständigkeit zu nennen, ist also ein Lügner und Betrüger (*ἀδικεῖς, ἐξαπατᾷς* 541 e 3. 4) — oder er redet in göttlicher Begeisterung, also ohne Wissen und ist somit ein „göttlicher Mann." Ion ist gefangen; er wählt die göttliche Inspiration und damit das Nichtwissen. (*μηδὲν εἰδώς* 542 a 4, *μὴ τεχνικόν* 542 b 4).

Was kennzeichnet nun diesen ersten kleinen Dialog? Ion, der eben einen ersten Preis als Rhapsode davontrug und mit scheinbar berechtigtem Selbstgefühl des Weges kommt, sich gerne als Alleswisser aufspielt, wird von Sokrates nach kürzestem Gespräch mit dem Eingeständnisse vollständigen Nichtwissens entlassen. Das ist die große äußere Linie; die Tendenz eine Demütigung, die rücksichtslose Bekämpfung aller falschen Einbildung.

Das entspricht ganz der allgemeinen Vorstellung von Sokrates' Wirken. Aber die Art seines Vorgehens ist auffällig. Ungefragt macht er sich an Ion heran und wartet sogleich mit positiven Anforderungen auf, bei deren Nichterfüllung Ion als guter Rhapsode ausscheidet. Er unternimmt also ein examen ex tempore, dazu in einem übelwollenden, fast schadenfrohen Tone (532 c. 541 b. c. e.). Ion wird ohne weitere Begründung an des Sokrates undiskutierten Anschauungen von wahrer Rhapsodenkunst gemessen; seine Einwände aus der Praxis zählen nicht; er wird in seiner Ahnungslosigkeit rasch zu

sokrat. Behauptung ein Sophisma. Aber für Sokrates gibt es nur Fachwissen mit realem Objekt, das *πρέπον* genügt ihm als Gegenstand nicht.

1) Daß Ion auf militärische Kenntnisse Anspruch erhebt, ist für Wilam. II S. 42 „Farce". Damit unterschlägt er die Bedeutung der Stelle als Veranschaulichung von Satz 3: der Fachmann, der Militär mag sich allenfalls aufs Kriegswesen verstehen, da ist wenigstens die Möglichkeit vorhanden, nicht aber beim Rhapsoden. Daß darin schon die Forderung strikter Arbeitsteilung steckt, erkannte Raeder S. 93.

einer verhängnisvollen Anerkennung dieser Grundsätze beschwatzt und ist damit verloren. Was Sokrates äußert, ist Axiom, gibt sich als unerschütterliche Wahrheit, so z. B. der sehr diskutierbare, später oft wiederholte Satz, daß es für jede Spezialität nur einen Fachmann gebe, und die daraus abgeleitete Verleugnung aller sekundären, mehr formalen und dafür in die Breite gehenden Künste (Rhapsodik, Sophistik, Rhetorik). Dies Positive ist scheinbar an Sokrates ungewohnt: er fragt nicht, er sucht nicht, er diskutiert kaum: seine Meinung ist von Anfang an gemacht[1]). Er äußert feste Ansichten. Aber das Schwergewicht liegt nicht darauf, noch fehlt jede Absicht erzieherischer Belehrung; Ion nimmt die sokratischen Sätze ja als Selbstverständlichkeiten an. Sie stehen weniger um ihres Eigenwertes willen da, sie sind eher Mittel zum Zweck, darauf angelegt, Ions Selbstgefühl zu Fall zu bringen. Dem entspricht der Gesamteindruck: wohl eröffnet und bestreitet Sokrates das Gespräch zum größten Teil, aber Mittelpunkt ist und bleibt Ion, um seine Person und seinen Stand dreht sich alles. Dessen Ueberwindung ist die einzige Aufgabe, noch lösen sich keine rein sachlichen Inhalte von dieser einen Tendenz ab. — Und diese Aufgabe wird wenig erschwert. Ion leistet keinen Widerstand, ungeschickt stimmt er Sokrates überall zu und klammert sich erst da um so hartnäckiger fest, wo die Sache schon entschieden ist, wo sich in jeder Verzögerung gleichzeitig sein Ungeschick der Lächerlichkeit aussetzt. Das ist das Recht des Spottes: er erstrebt keine Gerechtigkeit, er hat Tendenz und gibt es auch zu.

Als Ergebnis bleibt eine Tatsache zunächst befremdend stehen: Sokrates arbeitet mit Axiomen.

Hippias minor.

Sokrates, von einem Dritten eingeführt und ermuntert, erlaubt sich dem Allerweltskünstler Hippias eine kleine Frage vorzulegen: Ist in den homerischen Gedichten Achilleus oder Odysseus der trefflichere Mann? (363 b 7). Hippias rühmt sich, jedermann Red und Antwort zu stehen; er ist damit moralisch zur Auskunft verpflichtet. In zweimaligem Ansatze (364 c 5, 364 e 8 + 365 b 4) gibt er die

1) Wilam. I S. 132 sieht darin noch ein Ungeschick des jungen Schriftstellers Platon im Dialogbau. II S. 42 fällt ihm auf, daß Sokrates „doziert wie nur ein Sophist". Ich hoffe zu zeigen, daß das auch in andern Frühdialogen ganz ähnlich, nur weniger beobachtet ist, aber nicht auf Ungeschick beruht.

Antwort 1: Achilleus ist wahrhaft, Odysseus ein Lügner. — Auf Befragen fügt er bei: Der Wahrhafte und der Lügner sind zweierlei 365 c 4—7, 366 a 5.

Hier hakt Sokrates ein; Hippias hat sich festgelegt, jetzt verstrickt ihn die sokratische Logik in ihr Netz. Zunächst wird der Inhalt des Wortes Lügner genauer bestimmt und gleichgesetzt mit der Reihe „fähig, verständig, geschickt (*σοφός*) zu lügen", d. h. Sokrates zieht die Erörterung auf das Gebiet der bewußten Lüge, es handelt sich um dolus, nicht um error. Das Beispiel mathematischer Fachleute liefert ihm den Satz

Satz 1 1. Nur der Wissende kann ohne Zufall unwahr sein; ein und derselbe, nämlich der Sachverständige (*ἀγαθός*) versteht sich auf Wahrheit und Lüge 367 c 2. Die Trennung wahrhaft—lügnerisch ist auch in Geometrie, Astronomie, kurz in allen Wissensgebieten (*ἐπιστῆμαι* 368 b 1) hinfällig. Sokrates triumphiert, er zwingt Hippias zum Zugeständnis und sucht Antwort 1 als falsch zu erweisen durch die naheliegende, aber unrichtige Uebertragung, daß, weil die Erkenntnis von Wahrheit und Lüge eine Einheit ist, auch im tatsächlichen Handeln diese Einheit bestehe. So folgert er: Achilleus und Odysseus sind beide wahrhaft und Lügner zugleich, keiner ist besser als der andere, sie sind sich gleich (369 b). Damit ist Antwort 1 widerlegt [1]).

Hippias bekämpft nicht diesen logischen Fehler, sondern die frühere, freilich unter seiner Zustimmung vollzogene Annahme, es handle sich hier um bewußte Lüge. Das läßt er nur noch teilweise gelten — 365 e war Sokrates ja nur von *πολύτροπος* aus, also nur von der Seite des Odysseus her zu der Gleichung Lügen = Wissen der Lüge gekommen —; er formt den Unterschied nun neu zu einer

Antwort 2: Achilleus ändert seine Meinung, „lügt" unabsichtlich, Odysseus absichtlich; Achilleus ist also besser als Odysseus 369 c 3—5.

Sokrates erhebt gegen die Richtigkeit dieser Auslegung des Homertextes Einspruch, baut aber dennoch darauf die entgegengesetzte, paradoxe Folgerung, Odysseus sei trefflicher als Achilleus. Er erinnert an den Satz:

Satz 2 (= 1) 2. Die absichtlich Lügenden sind besser als die unabsichtlich Lügenden 371 e 7. Das ist eine dem sittlichen Volksempfinden, wie es sich im Strafmaß der Gesetze spiegelt, scharf entgegenstehende

1) Daß das hier fehlerhaft geschieht, ist für den Gesprächsverlauf belanglos.

Behauptung. Hippias stützt sich auf diesen Einwand; er durchschaut also die enge Beziehung beider sokratischen Sätze nicht, fühlt sich immerhin unbehaglich (373 b 4) und gibt Sokrates Gelegenheit zur Begründung seines Urteils. Die Beobachtung körperlicher und geistiger Leistungen zeigt, daß der Tüchtigere Sieg oder Niederlage nach seiner Absicht (*ἑκών*) auswählen kann; der Untüchtige dagegen wird entgegen seiner Absicht in eine vom fremden Willen bestimmte Lage gedrängt. Dementsprechend versteht sich die fähigere und klügere Seele besser auf Schimpfliches und auch auf Schönes; wenn sie schlecht handelt, so geschieht es absichtlich (*ἑκοῦσα διὰ δύναμιν καὶ τέχνην*). Umgekehrt ausgedrückt: absichtlich schlecht handeln kann, wenn überhaupt einer [1]), nur der Tüchtige, er hat Wissen (*ἐπιστήμη*) und Macht dazu. Quod erat demonstrandum. Antwort 2 ist somit ebenfalls in der Bewertung der beiden homerischen Helden verfehlt.

Hippias fühlt den Zwang dieses Beweises, aber das Resultat bleibt ihm zuwider (*δεινόν* 375 d 3 wie 365 c 7), er mag es nicht anerkennen. Sokrates begreift sein Sträuben, er traut dem Ergebnis selber nicht recht. Er als Laie darf im Ungewissen schweben; wenn aber Hippias aus der Gilde der Weisen keine Lösung findet, dann ist das auch ihm wahrhaft zuwider. —

Dieser einfache Gedankengang wird durch zweierlei Hindernisse verzögert, a) durch sprachliche Zweideutigkeiten und b) durch eine Diskussion über die sokratische Methode.

a) An bewußten Begriffsverschiebungen, die sich Sokrates teils mit Hilfe, teils gegenüber der Alltagssprache erlaubt, zähle ich auf:

α. Die Umbiegung des *ψευδής* als Erfahrungsurteil (= ein Mann, der lügt) in ein *δυνατός* [2]), *φρόνιμος*, *σοφὸς ψεύδεσθαι*

1) Diese Einschränkung 376 b 5 wird bei allen Erklärern als Eckpfeiler verwendet; freiwillig schlechtes Handeln sei ja unmöglich. Auch ohne diesen dürftigen Fingerzeig ist aber der Hippias mehr als Satire. Wichtig ist Sokrates vor allem die intellektuelle Anlage, die vielleicht schlecht angewendet wird, aber doch zur Erkenntnis bildsam ist, während das unbewußte Handeln immer sinnloser Zufall bleibt. Dem Gespräch mit Hippias entspricht die Handlung der kleinen Dialoge, bewußtes Nichtwissen an Stelle vager Weisheit zu setzen, volkstümlich gesprochen: bewußte Minderwertigkeit an Stelle einer Scheinherrlichkeit ohne Einsicht.

2) Vielleicht liegen sprachliche Ursachen zugrunde: *ψευδής* scil. *ὤν* = *δυνατός ψ.* wird als Gleichsetzung erleichtert durch die oft fast synonyme Verwendung von *οὐσία* und *δύναμις*.

(= ein Mann, der das Bewußtsein dessen hat, was eine Lüge ist, dabei aber gar nicht zu lügen braucht) samt Umkehrung dieser Gleichsetzung unter dem Scheine einer denselben Sinn genau festhaltenden näheren Erklärung. — Dabei ist die erste Veränderung richtig: tatsächliche Lüge setzt auch die Fähigkeit dazu voraus. Da Sokrates von der bewußten Lüge redet, fallen auch Können und Wissen zusammen. In allen Wissensgebieten (*ἐπιστῆμαι*) steht wirklich die Einsicht in wahr und falsch demselben Manne zu; Satz 1 ist, soweit es sich um intellektuelle Wahrheit handelt, also richtig. Denn bei aller Erkenntnis sind Gegensatzpaare unzertrennlich verbunden; Begriffsbestimmung bedeutet ja immer ein Festsetzen der Grenzlinie und damit ein gleichzeitiges Wissen, ob etwas dies- oder jenseits dieser Grenze liegt. So sind wahr und falsch immer in einem Atem zu nennen, z. B. Brief VII 344 b 2 *μανθάνειν καὶ τὸ ψεῦδος ἅμα καὶ ἀληθές*. Soweit ist alles in Ordnung, auch die Billigung durch Hippias 369 a 3 ist berechtigt, da von Fachwissen, objektiver Wahrheit die Rede ist. Unrichtig ist erst die Umkehrung 369 b 4, denn jetzt wird die Fähigkeit und das Wissen in die tatsächliche Ausübung der Lüge zurückverwandelt [1]). Und das ist falsch: Fähigkeit zur Lüge ist Oberbegriff, keine tatsächliche Lüge ist ohne Fähigkeit dazu denkbar, aber die Fähigkeit selber führt nur teilweise zur Tat. Der Fehler wurzelt anscheinend in der Vorstellung, *ψευδής = δυνατός ψεύδεσθαι* sei ein umkehrbares Identitätsurteil [2]).

β. Das stete, in der Sprache begründete, unnachahmliche Schwanken in der Bedeutung von *ἀμείνων* und *βελτίων*, das schon die erste Frage des Sokrates und damit die Themasetzung mehrdeutig auslegen läßt. Ein sittliches Gesamturteil bezeichnet das Wort z. B. 373 c 7: *πότεροι ἀμείνους;* bloß eine gesteigerte Einzelfähigkeit, ein technisches Können z. B. 376 a 6: *ἡ δυνατωτέρα καὶ ἀμείνων ψυχή* als ein Hendiadyoin.

γ. Genau entsprechend die Verwischung von *κακῶς* und *κακὸν ποιεῖν*. Deutlich läßt sich die Methode dieser Sinnverschiebung beobachten: 373 e 1 *ὁ κακῶς* (reines Adverb) *ἄρα θέων κακὸν .. ἐργάζεται* (*κακόν* noch halb Adverb, innerer Akkusativ), daraus

1) Auch hier mag der Sprachgebrauch mitschuld sein; *ἐπιστήμη* ist ja sowohl intellektuelle Einsicht wie praktisches Können.

2) Die Vorstellung, daß die Kopula „ist" identische Größen verbinde, findet sich auch im Protagoras und Euthyphron; daß man aber mit der Umkehrung vorsichtig verfahren muß, wird Prot. 350 e erörtert und klar erkannt.

wird e 4 *τὸ κακόν*, ein verallgemeinertes äußeres Objekt. Zur Gleichsetzung mit *ἀδικεῖν* wie z. B. 376 a 5 ist dann nur noch ein kleiner Schritt; aus der bloßen Qualitätsaussage über einen Einzelfall wird ein sittliches Generalurteil [1]).

b) Wichtiger als diese Einzeltücken sokratischer Gesprächsführung ist die allgemeine Aussprache über die Methode. Hippias veranlaßt sie durch zweimalige Beschwerden (369 b c, 373 b), Sokrates halte sich an Einzelheiten und reite darauf herum, statt auf das Ganze zu achten; er verwirre böswillig die Untersuchung. Sokrates läßt sich darauf zur längeren Selbstcharakterisierung [2]) herbei 369 d e, 372 b—373 a. Seine wesentlichsten Eigenheiten sind:

α. das Nichtwissen: 372 b 3. 6. e 1. Es ist unfreiwillig 373 b 6, gibt aber Sokrates die Gelegenheit, sich als Laie (*ἰδιώτης*) in scharfen Gegensatz zu den Weisen (*σοφοί*) zu stellen 376 c 4.

β. der Lerntrieb, um das unfreiwillige Nichtwissen wieder gut zu machen: 369 d 4 e 1 und besonders 372 c 3: *ἓν δὲ τοῦτο θαυμάσιον ἔχω ἀγαθόν, οὐ γὰρ αἰσχύνομαι μανθάνων.* Lernen heißt Sokrates Seelenheilung 372 e 7, 373 a 3. Diese fördernde Belehrung ist ihm bei seiner geistigen Schwerfälligkeit angeblich nur in einer Form zugänglich, er fordert, freilich noch unauffällig,

γ. Dialektik, kurze Antworten statt langer Reden 373 a 2.

δ. der Gegensatz zu den vom Volke bewunderten Leuchten der Weisheit (372 b 4—7), eine Folge des Nichtwissens. Ueberall vertritt nämlich Sokrates eine abweichende Meinung. Sein Ungeschick bei der Betätigung seines Lerntriebes trägt ihm den Vorwurf des Uebelwollens ein (373 b 4), während es ihm seinerseits peinlich ist, von den berufenen Weisen nicht aus seiner Unwissenheit befreit zu werden (376 c 4). —

Damit ist ein Maßstab für die Absichten des Dialoges gewonnen. Wieder ist es die Verachtung fremder Einbildung, ihre Demütigung; der Nichtwisser Sokrates kann von dem weisen Hippias keine Antwort erlangen, die vor seiner Kritik standhielte, ihm ein festes Wissen in der aufgeworfenen Frage verschaffte. Das ist der vernichtende Gegensatz: Hippias genießt vor der Welt grenzenlosen Ruhm (368 b—e) und bläht sich vor Selbstgefühl; vor Sokrates, der selber keinen Anspruch auf Wissen erhebt, unterliegt er. Und

1) Die unter *β* und *γ* genannten fehlerhaften Umformungen erklärt in ihrer Bedeutung Ueberweg S. 269.

2) „Anfängerhaft" nennt diese breite Selbstdarstellung Wilam. I S. 137.

Sokrates soll seine Ueberlegenheit auskosten, dazu verhilft ihm die Anwesenheit eines Dritten als Zeugen und Respektsperson (373 b c); Hippias bleibt es nicht erspart, weiter Auskunft zu geben bis zu Ende, auch nachdem er seine Verlegenheit eingestanden hat, sein Ansehen schon erschüttert weiß. — Hat aber Sokrates nicht sein Nichtwissen überschritten, hat er nicht eine positive Lehre geschaffen und Schritt um Schritt bewiesen? Formell allerdings besteht das Ergebnis: Wer absichtlich fehlt, ist besser als wer unabsichtlich sich vergeht. Und dieser Satz ist innerhalb gewisser Grenzen, nämlich intellektuell betrachtet, durchaus berechtigt, kein Scherz, sondern eine richtige Erkenntnis (vgl. oben S. 28 unter a, α). Aber Sokrates legt gar keinen Wert auf seinen Satz, er wagt nicht, ihn als absolute Wahrheit hinzustellen, sondern nur als eine Folgerung für den Augenblick aus zufällig vorhandenen Prämissen (372 e 1—4); er wäre imstande, ein andermal auch das Gegenteil zu erwägen; er bemüht sich, die Rolle des Nichtwissens zu wahren: *ἐνίοτε μέντοι καὶ τοὐναντίον δοκεῖ μοι τούτων καὶ πλανῶμαι περὶ ταῦτα, δῆλον ὅτι διὰ τὸ μὴ εἰδέναι* 372 d 7, wiederholt 376 c 2: *ἐγὼ περὶ ταῦτα ἄνω καὶ κάτω πλανῶμαι καὶ οὐδέποτε ταὐτά μοι δοκεῖ*. Es fehlt also Sokrates jede Absicht einer positiven Lehre. Selbst wo er etwas weiß, ordnet er dieses Wissen seiner Parole und Tendenz des Nichtwissens unter. Er gefällt sich in Paradoxa, nicht um selber Dogmen zu schöpfen, sondern um fremdes Wissen zu prüfen, falschen Dünkel zu Fall zu bringen. So bleibt auch hier die Tendenz rein negativ, gegen eine Person und einen Stand gerichtet. Sokrates verleugnet den Eigenwert seines Wissens und anerkennt es nur als Mittel zum Zwecke, ein allgemeines Nichtwissen festzustellen.

Laches.

Zwei alte Herren aus vornehmem Geschlecht, Lysimachos und Melesias, sehen sich die Vorführungen eines Waffenkämpfers an. Sie suchen nämlich ihren Söhnen eine würdige Ausbildung zu geben und sind in Verlegenheit, worin diese zu bestehen hat. So fragen sie sich: *τί ἂν .. μαθόντες .. ὅτι ἄριστοι γένοιντο;* (179 d 7 b 2).

Es ist dies die Grundfrage aller Erziehung; gesucht wird hier aber nur das geeignetste Spezialfach, ein *μάθημα καλόν*. Die beratenden Väter vermuten zwar in den beobachteten Waffenübungen den geeigneten Lehrgegenstand schon gefunden zu haben, zur endgültigen Entscheidung haben sie aber noch die beiden Feldherrn Nikias und Laches beigezogen. Laches empfiehlt sogleich als Berater in Erziehungsangelegenheiten (*ἐπὶ παιδείαν* 180 c 1) Sokrates, der sich durch steten Aufenthalt an den Unterrichtsstätten, durch Vermittlung von Lehrkräften, durch seine Beliebtheit bei den jungen Leuten (180 e 6) und durch seine im Felde erprobte Tapferkeit nach jeder Hinsicht ausgezeichnet hat[1]). So tritt an ihn nun die schon enger umschriebene Frage: Ist das Erlernen des Waffenkampfes für Jünglinge empfehlenswert oder nicht?

Sokrates möchte sich als jünger und weniger erfahren (*ἀπειρότερος* 181 d 4) erst nach den beiden Militärs äußern; sein erstes Ziel ist das Lernen (*μανθάνειν* 181 d 5); im Falle einer andern Ueberzeugung stellt er immerhin ein eigenes Urteil in Aussicht (*διδάσκειν καὶ πείθειν* 181 d 6). Das Wort haben nun die Feldherren. Nikias empfiehlt fachgemäßen Fechtunterricht in der mehr idealen und theoretischen Erwartung, daß der Lerntrieb von diesem einen Fache aus schließlich zur Allgemeinbildung führe, *μαθήματα πάντα* umfasse, Laches dagegen lehnt ihn, gestützt auf praktische Erfahrungen, ab. Mut im Ernstfall und angelernte Schaukünste sind ihm zweierlei.

Sokrates wird nun um Stichentscheid gebeten. Er verwahrt sich sogleich gegen das Abstellen auf die Zahl der Stimmen und legt für eine Diskussion die Grundlage durch bestimmte Forderungen und Sätze:

1. In jeder Frage sollen der Fachmann (*τεχνικός* 185 a 1 b 2) und die Fachkenntnis (*ἐπιστήμη* 184 e 8) entscheidend sein. — Das Verhalten im täglichen Leben, wo man den Fachmann zu konsultieren pflegt, zeugt für die Berechtigung dieses Grundsatzes. Satz 1

2. Der Fachmann weist sich aus Satz 2
   entweder a) durch eine fachliche Ausbildung, durch Berufung auf anerkannte Lehrer (185 b 3)
   oder b) durch eine eigene anerkannte Leistung, ein Werk (186 b 2, 185 e 11).

1) Die Absicht, Sokrates gesellschaftlich zu heben und als Bürger zu verteidigen, sieht darin Wilam. I S. 182.

Satz 3 3. Jede Erörterung muß zuerst den Endzweck betrachten, erst in zweiter Linie Mittel und Wege, die zu diesem Zwecke führen (185 d 5—7). — Dieser Satz wird abgeleitet aus den Gepflogenheiten des Arztes und Pferdelenkers, den Gegenstand ihrer Pflege und ihre eigene Aufgabe festzustellen vorgängig einer Entscheidung über die zu wählende Behandlung.

Aus diesen drei, von den Zuhörern gebilligten Grundsätzen ergeben sich für die konkrete, Sokrates vorliegende Frage drei bestimmte Folgerungen. Erstens: Es ist ein Fachmann für Erziehung zu suchen. Zweitens: Die Anwesenden müssen sich durch Lehrer oder eigene erzieherische Erfolge als Fachleute ausweisen, wenn sie mitreden wollen [1]). Drittens: Als Endobjekt jeden Unterrichts wird vorläufig ganz allgemein die Seele angesehen, jede wahre Erziehung ist also Seelenpflege (*ψυχῆς θεραπεία* 185 e 4).

Eine kurze Prüfung nötigt Sokrates zum Bekenntnis des Nichtwissens. Er genügt der zweiten Forderung nicht: a) die Sophisten, die sich allein als Fachleute für sittliche Erziehung ausgeben, waren für seine Ausbildung zu kostspielig; b) er selber hat sich die Fähigkeit der Erziehung trotz großer Begierde nicht erwerben können (186 c). Es fragt sich also nur noch, ob Nikias oder Laches den geforderten Ausweis beizubringen in der Lage sind, was stillschweigend nicht erwartet wird.

Damit ist ein erstes negatives Ergebnis gewonnen: Sokrates selber ist kein Fachmann für Erziehung; die anwesenden älteren Herren scheinen aber den aufgestellten Anforderungen ebensowenig gewachsen zu sein. Sie finden sich in diese Tatsache. Dem Nikias ist Sokrates schon als hartnäckig bekannt. Er fordere von seinem Unterredner stets Rechenschaft über das ganze Leben und lasse ihn

1) Ganz offensichtlich wird hier auf den Erzieher übertragen, was für die einzelnen Handwerker gilt. Wenn Arnim S. 95 von der Erziehungswissenschaft behauptet: „deutlich wird uns hier [im Laches] ihre Unabhängigkeit von allen Fachdisziplinen gezeigt", so ist das richtig, insofern sie parallel gesetzt wird. Er fährt aber fort: „und ihre beherrschende Stellung über ihnen". Das ist grundfalsch, verträgt sich übrigens auch nicht mit Arnims mehrmaliger richtiger Feststellung, es sei „das Gebiet der *τέχναι*, auf dem sich Platos gesamte Jugendlehre bewegt" (S. 148). Ueberall in den kleinen Dialogen wird die höchste Wissenschaft den andern parallel gesetzt; die Ueberordnung gelingt ja auch im Charmides nicht, sie bleibt Problem. Platon sucht sie freilich, aber „gezeigt" wird sie nirgends. — Das geschieht, wenn ich recht sehe zum erstenmal ganz deutlich Symp. 210 c 6. d 7.

nicht eher los (187 e 10). Diese Prüfung (*βασανίζεσθαι* 188 b 5) sei aber eine Freude und von Gewinn für die Zukunft (188 a b). Laches erklärt in figurenreicher Rede ebenfalls seinen guten Willen zu einer weiteren Diskussion. Da Sokrates im Felde die Probe der Tüchtigkeit bestand, ist ein Widerspruch zwischen Taten und Worten nicht zu befürchten. Sokrates mag also seine Untersuchung fortsetzen. —

Sokrates eröffnet nach dem erfolglosen Suchen eines Fachmannes ein neues Gespräch mit Laches, um auf anderm Wege dasselbe Ziel zu erreichen. Er stellt wieder einen allgemeinen Satz voran:

4. Die Kenntnis der Wirkung eines Mittels und seine erfolg- Satz 4
reiche Anwendung setzt ein Wissen um dieses Mittel voraus (189 e 3—7) und zwar das zwiefache Wissen

a) was es ist (*αὐτό γε τοῦτο* 189 e 6) als unumgängliche Voraussetzung zu

b) wie es am besten erworben wird (189 e 7).

Veranschaulicht, aber nicht bewiesen wird der Satz durch die analoge Behauptung, daß ein Hinzufügen der Sehkraft (*ὄψις*) zum Auge auch Kenntnis des Wesens der Sehkraft verlange.

Um diesen Satz anzuwenden auf die aktuelle Frage, umschreibt Sokrates die 179 d 7 von den beiden Vätern gestellte Erziehungsfrage neu in ihrer allgemeinen Form: Wie kann Tüchtigkeit (*ἀρετή*) in die Seele der Söhne dringen und sie damit besser machen? Nach Satz 4 läßt sich die Tüchtigkeit als Erziehungsmittel nur anwenden bei einem Wissen. Erste Aufgabe ist damit, sich ein Wissen über die *ἀρετή* zu verschaffen: a) was sie ist; b) wie sie erworben wird (190 b 7, c 1). Als Beweis für dieses Wissen hat zu gelten die Definition nach dem als selbstverständlich anerkannten Satze:

5. Mit dem Wissen ist auch die sprachliche Ausdrucksfähigkeit, Satz 5
die Definition, automatisch gegeben. 190 c 6.

Der Einfachheit halber verengert Sokrates — wie 181 c 9 nach 179 d 7 — die Frage nach der *ἀρετή* als dem Mittel der Gesamterziehung auf das spezielle Ziel des Waffenkampfes, *ἀνδρεία*. Er schiebt dabei, ohne es deutlich zu gestehen, da der Unterredner von vornherein auf einen eigenen Willen verzichtet (190 d 2), eine undiskutierte Voraussetzung ein:

6. Die *ἀρετή* hat mehrere Teile, einer davon heißt *ἀνδρεία*. Satz 6
190 d 3, 5 [1]).

1) Gomperz S. 243 sieht mit Recht in diesem Satze nur die „gangbare

Wird nun diese spezielle Tapferkeit in den Dienst der Erziehung gestellt anstatt der allgemeinen Tüchtigkeit, so müssen die eben an die *ἀρετή* gerichteten Fragen auf die *ἀνδρεία* übertragen und beantwortet werden. So erhält das Gesprächsthema endlich die Fassung: a) Was ist Tapferkeit? 190 d 8, b) wie wird sie erworben? 190 e 1 [1]). —

Es beginnen nun Laches und später auch Nikias zuversichtlich (190 e 4 *οὐ χαλεπὸν εἰπεῖν*) mit ihren Versuchen, die Tapferkeit zu definieren. Sokrates prüft jede Antwort, und da er sich nicht leicht zufrieden gibt, reihen sich mehrere Definitionen aneinander.

Antwort 1 von Laches: Tapfer ist, wer kämpft, ohne zu weichen.

Sokrates muß die Antwort als zu eng ablehnen. Er verlangt nicht einen Einzelfall, sondern den allgemeinen Begriff. Als Muster formt er eine Definition der Schnelligkeit und erklärt damit seine Forderung:

Satz 7 7. Jede Definition muß das allen Einzelfällen Gemeinsame enthalten. Vgl. 191 e 10, 192 b 6.

Antwort 2 von Laches: Tapferkeit ist Seelenstärke.

Sokrates schiebt Laches zwei verdeutlichende Annahmen unter, er drängt von vornherein seine eigenen Anforderungen an eine richtige Definition unmerklich auf:

Satz 8 8. Tapferkeit ist etwas Schönes (*καλὸν πρᾶγμα*);

Satz 9 9. Die Stärke (*καρτερία*), wenn sie schön sein will, vollzieht sich mit Vernunft (*φρόνησις* 192 c 8); und umgekehrt: Stärke, mit Unvernunft ausgeübt, ist nicht mehr schön.

Laches stimmt zu und verfällt damit Sokrates, denn erst jetzt hat sich dieser einen Boden für die Kritik bereitet. Gegen seine eigenen Gleichungen tapfer = schön, schön = vernünftig spielt er die allgemeine Volksanschauung aus, wonach weniger Ueberlegenheit auf Grund verständiger Berechnung als gerade Tollkühnheit ohne Einsicht (*ἐπιστήμη* 193 b 6) Tapferkeit genannt wird [2]). Der

Alltagsansicht". Sokrates geht fast überall davon aus, führt dann aber die Volksmeinung konsequent durch und läßt auf Grund der Folgerungen entscheiden, ob man bei der Voraussetzung bleiben will oder nicht.

1) Im ganzen weitern Verlauf des Dialoges wird nur die Frage a) erörtert; da sie keine Lösung findet, kommt b) nicht mehr zur Besprechung.

2) Wenn Arnim S. 34 darin eine Ablehnung der *μετρητικὴ τέχνη* des Protagoras erkennen will, so übersieht er, daß hier einerseits in Satz 9 die Untrennbarkeit von Vernunft und Tapferkeit gefordert, anderseits das Abmessen wirklich nicht geduldet wird, die Kritik also in einen Widerspruch ausläuft. Im Laches bleibt die Sache unentschieden.

Widerspruch liegt offen: nach dem täglichen Sprachgebrauch ist Tapferkeit meistens unverständiger Wagemut und somit für Sokrates — nach Satz 9 — nichts Schönes, nach des Sokrates eigener Forderung — Satz 8— ist sie etwas Schönes. Die im Leben übliche Benennung und Wertung und die sokratischen Voraussetzungen, die vor aller Beobachtung schon ein bestimmtes Ergebnis postulierten, schließen sich aus. Eine eindeutige Antwort ist somit nicht gefunden [1]).

Nach diesem Schiffbruch verzichtet Laches auf weitere Versuche. Sokrates bittet um Fortsetzung der Untersuchung (*ζήτησις* 194 a 2. 4), er vergleicht sich einem erfolglosen Jäger (194 b), nimmt Freundeshilfe in Anspruch und beruft sich auf seine Ratlosigkeit (*ἀπορία* 194 c).

Nikias springt ein. Er stützt sich auf einen früher gehörten (!) Lehrsatz des Sokrates [2]).

1) Daß hier der konsequente Schritt, Draufgängertum und echte Tapferkeit zu trennen, entgegen dem Protagoras nicht vollzogen wird, bestimmt mich, den Laches vorher anzusetzen.

2) Dieser Rückverweis ist höchst interessant. Ueber seine Bedeutung für die Dialogtechnik vgl. den Anhang. Arnim S. 24/25 sieht darin ein deutliches Zitat aus Protagoras. Verwirrend ist es aber, wenn er die im Protagoras vorkommende Gesamtformel für die Tapferkeit: *ἡ τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν σοφία* hier zitiert sein läßt. Die Interpretation muß genau unterscheiden: Nikias behauptet 194 d 1 nur von Sokrates den Satz *ταῦτα ἀγαθὸς ἕκαστος ἡμῶν ἅπερ σοφός*, also „Tugend und Tüchtigkeit" — *ἀγαθός* ist ja doppelsinnig verwendet — „beruhen auf Wissen", gelernt zu haben. Die Definition *ἐπιστήμη τῶν δεινῶν* usw. gibt er im eigenen Namen, nicht als Zitat. Das hat Ueberweg S. 244 richtig formuliert: „lediglich unter Berufung auf den sokratischen Intellektualismus", obwohl er in der Sache überall Arnim zustimmt. Mir liegt nur daran, festzuhalten, daß der Text über die Chronologie nichts aussagt. Wer also den Laches nach dem Protagoras ansetzt, muß auch den von Ueberweg S. 245 klar ausgesprochenen Konsequenzen zustimmen. Der Laches liefert darnach „einen indirekten Beweis für die These des Protagoras von der Einheitlichkeit der Tugend; unter der Voraussetzung ihrer Nichteinheitlichkeit gerät die im Protagoras aufgestellte und auf dem intellektualistischen Standpunkte allein mögliche Definition der Tapferkeit als *ἐπιστήμη τῶν δεινῶν* ... ad absurdum". Die Voraussetzung [in meinem Text Satz 6] wäre also bewußt und absichtlich falsch: das mag ich nicht glauben. — Es bleibt der Haupteinwand Arnims: der „Satz wird schon für erwiesen gehalten"; es ist aber „Platon nicht zuzutrauen und entspricht nicht seinen methodischen Grundsätzen, die Wahrheit schon für erwiesen zu halten". Im Zwecke meiner Arbeit liegt gerade die Widerlegung dieser Anschauung. Platons „methodische Grundsätze" sind gar nicht einwandfrei: er arbeitet durchgängig mit Axiomen.

Satz 10 10. Ein jeder ist darin gut, worin er weise ist, schlecht, worin er ungebildet ist. 194 d 1.

Er erweitert die Gleichung um ein Glied: tapfer = gut = weise und bekommt durch Eliminieren des Mittelgliedes die Definition Tapferkeit = Weisheit. Zu einer näheren Bestimmung aufgefordert, wagt nun Nikias

Antwort 3: Tapferkeit ist Kenntnis des Furchterregenden und Nichtfurchterregenden[1]). (*θαρραλέων = μὴ δεινῶν* 195 a 1, d 8, 198 b 6).

Die Kritik des Satzes ist eine doppelte; die Definition ist teils zu weit, teils zu eng. Laches tadelt die Weite: Auch der Landmann und Arzt verstehen sich auf unheilbringende Dinge innerhalb ihres Berufes, müßten also entgegen dem Sprachgebrauch tapfer genannt werden. Nikias verteidigt sich mit der Ausrede, auch der Arzt wisse nicht, ob Leben oder Tod als Unheil zu betrachten seien oder nicht[2]). Dieser Einwand wird ihm abgeschnitten: faßt man den Begriff „Kenntnis" in der Definition in diesem ganz hohen Sinne auf, so ist Gott allein tapfer[3]), somit keine Definition des landläufigen Begriffes Tapferkeit gefunden. — Sokrates dagegen tadelt die Enge. Gegen die Erweiterung seines eigenen Satzes durch Nikias und die Gleichung Tapferkeit=Weisheit führt er wieder die Alltagssprache an. Auch Tiere dürften ohne Unterschied nicht mehr tapfer heißen, weil man ihnen die in der Definition geforderte *ἐπιστήμη* oder *σοφία* nicht zusprechen kann (196 d e)[4]). — Nikias

1) Die Erkenntnis umfaßt also auch hier automatisch ein Gegensatzpaar, das ist im Hinblick auf Hippias minor zu beachten.

2) Gomperz S. 243: „so behauptet denn die Einsicht in das Gefährliche und Unbedenkliche einen selbständigen Platz neben und über allen Spezialeinsichten." Ich anerkenne das „über allen" nicht, dazu vgl. S. 32 Anm. 1. Es wird allerdings eine neue *ἐπιστήμη* abzuspalten versucht, darin sehe ich im Prinzip nur weitestgehende Spezialisierung und Parallelsetzung, noch keine klar erkannte, geschweige denn durchgeführte Ueberordnung. Die interessanten Anregungen des Nikias werden ja auch jedesmal sofort fallen gelassen.

3) Darin kann man mit Arnim S. 121 einen Gedanken an finis bonorum, an das „absolut Gute" sehen, aber wesentlich ist, daß hier eine solche Erwägung Ablehnung findet und durchaus die übliche Terminologie und die üblichen Anschauungen beibehalten werden.

4) Ungenau ist Gomperz S. 243: „Im Vorübergehen wird den Tieren die Tapferkeit abgesprochen". Freilich, aber nur unter der irrealen Voraussetzung, des Nikias Definition wäre unangefochten. Die Folgerung soll hier ja gerade die Haltbarkeit der Definition in Frage stellen.

entdeckt endlich die Ursache der steten Meinungsverschiedenheiten. Die Terminologie ist zu revidieren; bewußte Erkenntnis der Gefahr (=*ἀνδρεία*) ist zu unterscheiden von Verwegenheit mangels an Einsicht (= *τόλμη, θρασύτης*), dann darf man unbedenklich Tieren, Kindern und unüberlegten Erwachsenen die Tapferkeit absprechen. Laches protestiert gegen diesen Sprachgebrauch, während Sokrates solche Worttrennung (*ὀνόματα διαιρεῖν* 197 d 5) halb spöttisch als Sophistenweisheit charakterisiert, ohne darauf einzugehen.

Nach Laches könnte somit auch Nikias als widerlegt gelten. Dennoch setzt Sokrates neu an, offenbar um Nikias die Berufung auf die Terminologie abzuschneiden und ihn eines unleugbaren Widerspruches mit sich selbst zu überführen. Er erinnert an eine undiskutierte, somit auch für Nikias bindende Voraussetzung. Die Tapferkeit wurde als Teil der Tugend umschrieben (190 d 3 = Satz 6); neben ihr werden jetzt noch als andere Teile Sophrosyne, Gerechtigkeit (198 a 8) und Frömmigkeit (199 d 8) aufgezählt. Sokrates läßt sich wie 190 d 6 von Laches, so neuerdings von Nikias den Satz vom Teilverhältnis der Tapferkeit zur Tugend ausdrücklich bestätigen (*καὶ σὺ . . λέγεις* 198 a 4. 7), um ihn dann gegen dessen Antwort 3 auszuspielen. Er nimmt nämlich damit folgende Umformungen und Veränderungen vor: „Furchterregendes" läßt sich gleichsetzen „zukünftigem Uebel". Daraufhin verwendet er als allgemeingültigen Satz:

11. Jede Kenntnis (*ἐπιστήμη*) bleibt für Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit ein und dieselbe, ist also zeitlos. 198 d. 199 a 6—9. — Als Beispiel dient die Arzneikunst, die zu jeder Zeit für die Gesundheit sorgt. Satz 11

Im vorliegenden Einzelfall bedeutet das: nennt Nikias die Tapferkeit wirklich ein Wissen von „zukünftigem Uebel" und zukünftigem Guten, wie eben festgestellt wurde, so ist die zeitliche Begrenzung sinnlos, die Definition also schon deshalb ungenügend (199 c 3). Sie müßte vielmehr lauten „Kenntnis von allem Guten und Schlechten" (199 c 7); in dieser allgemeinen Form käme aber die Tapferkeit nicht mehr einem Teile gleich, sie fiele zusammen mit der Gesamttugend (*σύμπασα ἀρετή*)[1]). Das widerspricht aber dem als Ausgangspunkt gewählten Satze vom Teilverhältnis.

1) Es scheint mir wichtig, daß dieser Satz 199 e 3 nicht im Indikativ steht und im Rahmen des ganzen durchaus nur den Zweck hat, die Definition des Nikias als mit den Voraussetzungen unverträglich zu erweisen. Ebenso weise ich auf 199 c 5 hin: Tapferkeit als Wissen von allem Guten und

Folgerungen und Voraussetzungen lassen sich also nirgends in Einklang bringen; zu guter Letzt bleibt einzig wieder sowohl für die Unterredner, die ihr Scheitern 200 a 5. 6 nochmals bekennen, wie auch für Sokrates das alte Nichtwissen: *οὐκ ἄρα ηὑρήκαμεν, ἀνδρεία ὅτι ἔστιν* (199 e 11). *ὁμοίως γὰρ πάντες ἐν ἀπορίᾳ ἐγενόμεθα* (200 e 5). Und mit dem Nichtwissen erwächst allen die Pflicht, sich der Aufforderung des Sokrates zu unterziehen, einen tüchtigen Lehrer zu suchen, nochmals in die Schule zu gehen und zu lernen.

Der Dialog Laches stellt der Erklärung schon einige Schwierigkeiten. Die allgemeine Absicht ist indessen deutlich. Zweimal wiederholt sich dasselbe Spiel. Es wird ein Fachmann für Erziehung gesucht; Sokrates ist nicht der geeignete Mann, seine Gefährten sind es aber auch nicht. Es soll das Wesen der Tapferkeit bestimmt werden; die Feldherren — Fachleute wie man glauben sollte — finden keine endgültige Antwort, Sokrates selber weiß die Widersprüche nicht zu heben. Also beidemal nur ein unerbittliches Ergebnis für alle Gesprächsteilnehmer: die Erkenntnis des Nichtwissens. Das ist das Ziel.

Demgegenüber steht die Tatsache, daß Sokrates über eine ganze Anzahl von Grundsätzen verfügt, festen Grundlagen, die wohl zum Teil an passenden Beispielen erklärt, nicht aber wahrhaft bewiesen oder in ihrer vollen Tragweite erkannt werden. Dabei sind zu unterscheiden die Sätze 1—5, 7, 11, die sich als Axiome geben und keine weitere Besprechung finden, von den Sätzen 6, 8—10, die im Laufe längerer Erörterungen in Zweifel gezogen, aber weder verworfen noch als richtig anerkannt werden. Unklar bleiben nämlich zwei Probleme. Die Sätze 8—10, von Sokrates den Unterrednern in den Mund geschoben und als Einheit zu betrachten, haben den Charakter von Forderungen; sie wollen Tapferkeit nur in Begleitung von Schönheit, Einsicht und Wissen gelten lassen. Es steckt darin der Vorschlag, die anerkennenden Werturteile „tapfer“ und „gut“ einschränkend nur bei einem bewußten, überlegten Handeln zuzuerkennen. Dagegen streitet der tägliche Sprachgebrauch, der dieselben Begriffe viel weiter ausdehnt. Und Sokrates macht sich zum Anwalt der Alltagsrede, widerlegt mit den Definitionen der Unterredner teilweise zugleich seine eigenen Forderungen. Noch wagt er es nicht, sich eine eigene Terminologie zu schaffen, auf eine derartige Anregung des Nikias (197 d) geht er nicht ein, das scheint ihm Sophistenart. Also bleibt hier wahrhaft eine Unentschiedenheit: Eigene Begriffsumgrenzung oder Volksausdrücke? Die Frage ist gestellt; daß es nur ein Entweder-Oder gibt, ist erkannt; die Lösung wird aber aufgeschoben[1]). — Ebenso unabgeklärt bleibt die Betrachtung von Satz 6 über das Verhältnis zwischen Tapferkeit und Gesamttugend; hier wird ein logisches Bedenken angedeutet (199 b—e), die Unsicherheit ist also eine innere, nicht von außen hineingetragene.

Die Charakterisierungen, die Sokrates bei seinen Unterrednern findet (180 c—e. 187 e—188 b), und die Ausdrücke, die er von seiner eigenen Tätigkeit verwendet, sind von einer solchen Mannigfaltigkeit, daß ihnen kein spezielles, die sokratische Methode treffendes Merkmal anhaftet. Ganz neutral sind Verba wie *σκέψασθαι* (184 ff), *ἐξετάζειν* (189 a 2). Zum Geständnisse des Nichtwissens sieht sich Sokrates einigemal veranlaßt, ohne marktschreierisch die Aufmerksamkeit darauf festzulegen: *ἀδυνατῶ* 186 c 5, *ἀπορεῖν* 194 c, 200 e und das Schlußergebnis *οὐκ ἄρα ηὑρήκαμεν* 199 e 11; gerade an diese Einsicht knüpft er in engstem Zusammenhang die Pflicht des Lernens (*μανθάνειν, ζητεῖν*): beinahe sein erstes Wort (181 d 5), wie seine Abschiedsmahnung (201 b 1) reden davon. Ein reger Lerntrieb ist auch für Nikias die übliche Wirkung einer Unterredung mit Sokrates (188 b); Laches traut ihm sogar eigenes Lehren (*διδάσκειν* 189 a) und kritisches Urteil (*ἐλέγχειν* b 2) zu. Dem entspricht es, daß Sokrates selber gleich bei seinem Auftreten die Rolle eines Ratgebers (*διδάσκειν καὶ πείθειν* 181 d) nicht endgültig von sich weist. Wo vollends jemand unberechtigterweise ein überlegenes Wissen vorgibt, hält er gegenüber dem Irrenden statt Spott Aufklärung für Pflicht (196 c 4, 198 b 5). Diese Aeußerungen lassen sich knapp zusammenfassen: Nichtwissen verpflichtet zum Lernen, Wissen zum Lehren. Es genügt daher nicht, daß die Unterredner kleinlaut

Schlechten ist nur aus Nikias' Definition gefolgert (*κατὰ τὸν σὸν λόγον*). Beides sind keine sokratischen Sätze, darum gebe ich ihnen keine Nummer. Ich halte es entgegen Bonitz S. 216 für unsicher, daß „die Lösung der Frage wirklich gegeben ist .. in den Sätzen, die unbestritten stehen bleiben“. Man darf nicht den Philosophen Platon zu sehr hineindeuten, dann bleibt die literarische Form ein Rätsel. Ich sehe gerade die Pointe in einem Schlußwort wie *οὐχ ηὑρήκαμεν* und suche das Nichtwissen als Zweck, die sokratischen Sätze als Mittel zu verstehen, nicht umgekehrt.

1) Im Protagoras liegen Versuche einer schärfern Terminologie vor.

von ihrem Nichtwissen überzeugt, nach Hause ziehen [1]); die Lernbegier soll ihnen fortan in der Seele wohnen. —

Der Tatbestand liegt damit klar vor. Die Beobachtungen lassen sich nun zusammenziehen.

Erstens: Das Nichtwissen des Sokrates ist kein totales, seine Grundsätze liefern den Gegenbeweis. Sokrates verfügt über ein Wissen; dieses Wissen ruht aber, setzt sich nicht um in eine Lehre. Es erscheint nämlich nicht im Dozierton, sondern als naturgegebene Voraussetzungen des Gesprächs. Gerade diese Fiktion der Selbstverständlichkeit, die nur ein zustimmendes Kopfnicken, aber keine Kritik von seiten des Unterredners wünscht, die nirgends auf Widerstand stößt, nirgends um Rechenschaft gefragt wird, gibt ja das Recht, von Axiomen zu sprechen, von Urteilen, die dramatisch vorgängig der Zeit unseres Dialoges liegen, daher im Momente der Gesprächseröffnung gleichsam als Vor-Urteile latent schon vorhanden sind und dann nur zufällig an die Oberfläche treten. Und weil die Unterredner diese Sätze unbesehen und ohne Erstaunen hinnehmen, stellen sie sich mit Sokrates auf einen Boden, da fehlt der Höhenunterschied der Standpunkte, der ein Ueberströmen sokratischer Gedanken auf die Umgebung erst möglich machte, da fehlt der Raum für eine Belehrung. Also: Sokrates weiß, aber er lehrt nicht.

Zweitens: Neben den Axiomen stehen unentschiedene Forderungen. Hier ist der Wille zur Klarstellung vorhanden, aber er führt zu keinem Ergebnis. Die aufgeworfenen Fragen bleiben auch für die Zukunft Fragen.

Zusammengenommen: Wenn Sokrates etwas weiß, weiß er es schon von Anfang an; wenn Sokrates etwas lernen will, so bleibt der Erfolg aus. Innerhalb des Dialoges selbst wird kein Wissensinhalt gewonnen. — Diese Feststellung ist von Bedeutung. Sie soll der oft anzutreffenden Anschauung entgegentreten, als ob die mehrfachen Lösungsversuche von einem Besserwissenden zu didaktischen Zwecken vorgeführt würden, um durch Irrtum und auf Umwegen das Nachdenken anzuregen und das verborgene, wirklich „gemeinte“ Resultat „erarbeiten“ zu lassen [2]). Als ob ein

1) Darin unterscheidet sich der Laches von Ion, Hippias minor und Euthyphron.

2) z. B. Ritter I 275: man „weiß, daß Platon absichtlich seine Leser nicht fertige Ergebnisse bequem aufnehmen läßt“. — Ueberweg S. 244: „Daß

solches Verfahren wirklich für Platons vorbildliche Wissenschaftlichkeit sprechen würde. Dazu fehlt das Wesentlichste, ein eindeutiges Resultat oder ein bestimmter Fortschritt in der Richtung darauf hin. Statt dessen gehen wir im Kreise: weder für Sokrates noch für die Unterredner ergibt sich im Verlaufe des Dialoges ein positiv-intellektueller Gewinn. Das soll ausgesprochen sein; auch bei der Interpretation ist die recensio das Erste, ist sie ungenau, so hilft die emendatio herzlich wenig. Deshalb war es Pflicht, gegenüber dem Schlagworte des Nichtwissens Klarheit zu schaffen und nach jedem Wissenssatze zu jagen; ein Wissen ist freilich vorhanden, aber ruhend, es findet keine Vermehrung und bleibt daher im Hintergrunde. Die einzige actio des Dialoges besteht in der Erniedrigung der Unterredner; denn dies ist die einzige Veränderung, die sich vor unsern Augen vollzieht: die Einbildung, den Fragen des Sokrates mühelos gewachsen zu sein (190 e 4), wandelt sich in das kleinlaute Geständnis des Nichtwissens (200 a 5. 6). Der Gewinn der Unterredner ist also höchstens ein moralischer, ein negativ-intellektueller: die ehrliche Einsicht in das eigene Nichtwissen. Das „Nichtwissen“ ist also Ziel, nicht Ausgangspunkt, wie es das bei jeder didaktisch-wissenschaftlichen Tendenz sein müßte; zu guter letzt ist erst die Grundlage geschaffen, auf der sich überhaupt eine Lehre aufbauen ließe.

Charmides

Sokrates teilt in der Form einer Dauererzählung ein früheres Gespräch mit. — Aus der Schlacht bei Poteidaia heimgekehrt begibt er sich in die Palaestra des Taureas, trifft da eine Anzahl Bekannte und erkundigt sich nach dem jetzigen Stand der „Philosophie“ in Athen, nach den durch Weisheit und Schönheit ausgezeichneten jungen Leuten. Kritias nennt ihm als gefeiertsten Mann des Tages seinen jungen Vetter Charmides, der eben inmitten eines Schwarmes von Verehrern in ihre Nähe tritt. Sokrates, selber von dessen Schönheit ergriffen, hält mit seinem Lob zurück, um angeblich noch eine Kleinigkeit (*σμικρόν τι* 154 d 8) zu erfragen, ob nämlich Charmides auch durch eine schöne Seele seine Gefährten übertreffe. Kritias versichert ihn dessen und stellt den jungen Mann

die Vergeblichkeit der gesamten Verhandlung nicht Platons wirkliche Meinung sein kann, liegt auf der Hand“ usw.

rühmend als lernbegierig (*φιλόσοφος* 155 a 5) und als Dichter hin. Er willigt in den Vorschlag ein, Charmides selber zu einer Unterredung einzuladen und verabredet die Fiktion (*προσποιήσασθαι* 155 b 5), Sokrates werde als Arzt Charmides vom Kopfweh, worüber er kürzlich klagte, befreien. Charmides setzt sich zu den beiden hin, für ihn und seine Kameraden ist Sokrates keine unbekannte Person mehr.

Sokrates spielt nun die Rolle des Arztes. Bevor er aber Kraut und Zauberspruch gebraucht, leitet er an einigen Beispielen unter Berufung auf Fachleute einen ärztlichen, auch für sein Vorgehen bindenden Grundsatz ab:

Satz 1 1. Ein einzelner Teil läßt sich nur durch Behandlung des Ganzen heilen (156 c 4 e 4—6), d. h. stets ist vom Ganzen auszugehen.

Was das für die praktische Anwendung bedeutet, will er in Thrakien von der Sekte des Zalmoxis gelernt haben: das Ganze ist die Seele, in ihr nimmt alles leibliche Wohl und Uebel den Ursprung; Hauptaufgabe ist daher immer die Seelenheilung, das Mittel dazu sind Zaubergesänge und das Ziel die Sophrosyne. Ist diese erst vorhanden, stellt sich leicht auch die leibliche Gesundheit ein. Wünscht Charmides Erleichterung der Kopfschmerzen, so führt auch da der Weg über die Seelenbehandlung. — Kritias freut sich für seinen Vetter über diese Gelegenheit an seiner Vervollkommnung zu arbeiten (*βελτίων γενέσθαι* 157 d 1); er glaubt aber, Charmides verfüge jetzt schon über die geforderte Sophrosyne, was bei der außergewöhnlichen Tüchtigkeit seiner Vorfahren auch Sokrates gerne annimmt. Ist Charmides schon *σώφρων*, so ist er selig zu preisen (158 b 4), da bedarf es dann keiner Sprüche für die Seele mehr, der Arzt kann sogleich den Leib behandeln. Sokrates muß sich also zunächst darüber Gewißheit verschaffen. Charmides selber verweigert die Auskunft; er will sich, zwischen Bescheidenheit und Selbstgefühl schwankend, den Besitz der Sophrosyne weder beilegen noch absprechen. Sokrates glaubt dennoch ein untrügliches Kennzeichen zu besitzen:

Satz 2 2. Wenn die Sophrosyne vorhanden ist, muß sie in ihrem Träger eine Empfindung (*αἴσθησις*) und ein Urteil (*δόξα*) über ihr Wesen zurücklassen, die sich sprachlich ausdrücken lassen. — Allgemein gefaßt: Das Vorhandensein einer Eigenschaft wird bewiesen durch die Fähigkeit, sie zu definieren. 159 a 1—7.

Charmides anerkennt diesen Grundsatz (a 5); damit hängt auch

das Urteil über seine Person, seinen menschlichen Wert ab von dem Geschick, eine Antwort zu finden auf die von Sokrates vorgelegte Definitionsfrage: Was ist Sophrosyne? 159 a 10. 3. Das Thema ist gestellt.

Charmides und nachher Kritias versuchen sich in Antworten, die Sokrates der Reihe nach prüft und bekämpft.

Antwort 1 von Charmides: Sophrosyne ist Ausübung jeder Tätigkeit in Ordnung und Ruhe. 159 b 3.

Sokrates widerlegt diese Definition auf dem Umweg, zuerst dem bereitwillig Ja sagenden Unterredner eine eigene Forderung unterzuschieben:

3. Sophrosyne ist etwas Schönes. 159 c 1, d 8. Satz 3

Nun ist aber diese Feststellung unverträglich mit der aufgestellten Antwort. Bei allen körperlichen wie geistigen Fähigkeiten ist die rasche Ausübung schöner als die langsame — Sokrates biegt also den Sinn von *ἡσυχῇ* = „ruhig“, „überlegt“ um in „träge“ — das ruhig-träge Leben ist nicht schön, darf somit auch nicht *σώφρων* heißen. Antwort 1 ist abgewiesen.

Antwort 2 des Charmides: Sophrosyne ist Scham.

Sokrates eröffnet seine Kritik wieder durch eine von Charmides gebilligte Anforderung an eine richtige Definition:

4. Sophrosyne ist etwas Gutes. 161 a 8. — *οἱ σώφρονες* Satz 4 = *ἀγαθοὶ ἄνδρες* 160 e 9. Darauf zieht er Homer als Autorität[1]) herbei und zitiert einen Vers, wonach Scham für einen bedürftigen Mann nicht gut, d. h. nicht nützlich ist. Muß aber die Sophrosyne etwas Gutes sein, während Scham manchmal auch nicht gut ist, so kann in ihr keine ausreichende Definition für die Sophrosyne liegen.

Nach diesem Mißgeschick greift Charmides auf eine Definition, die er nicht selber formuliert, sondern von einem Gewährsmanne und zwar einem Weisen (*σοφός* 162 b 3) gehört hat. Wie Sokrates vermutet, war es wohl Kritias, was trotz dessen Leugnen (161 c 2) bald sehr wahrscheinlich wird (162 b 11, c 5). Aus dieser vorerst unbekannten Quelle führt Charmides an:

Antwort 3: Sophrosyne ist Besorgung seiner eigenen Angelegenheiten. 161 b 9.

Sokrates beginnt mit der Prüfung, auch ohne den Urheber dieser Formel zu kennen; er vertritt den Grundsatz:

1) Homer ist also noch nicht wie im Staat ganz beiseite gestellt, auch Ion 530 b 10 nannte ihn Sokrates noch *ἄριστος καὶ θειότατος τῶν ποιητῶν*.

Satz 5 5. Bei der Kritik ist nicht auf die Person, sondern auf die Sache zu achten, ob ein Wort wahr sei oder nicht. 161 c 6. 162 e 4. — Erstrebt wird also Kenntnis der Wahrheit.

Die Antwort des Charmides scheint Sokrates ein schwieriges Rätselwort zu sein, das der Erklärung bedarf. Denn gleich eine erste Ueberlegung zeigt die Definition als widersinnig; die verschiedenen Handwerker arbeiten nicht nur für sich, sondern auch für fremde Leute, und dennoch bestreitet entgegen Antwort 3 niemand ihre Sophrosyne. Umgekehrt wäre ein Staat, wo jeder nur Eigenwirtschaft betriebe und sich um nichts Fremdes kümmerte, nicht einmal gut verwaltet, also gerade beim Innehalten der geforderten „Besorgung seiner eigenen Angelegenheiten" könnte von Sophrosyne nicht die Rede sein (162 a 7)[1]. Sokrates setzt demnach stillschweigend voraus:

Satz 6 6. Für den Staat ist Arbeitsteilung besser als Universalgeschicklichkeit des Einzelnen, d. h. der Fachmann ist sozial wertvoller als das Faktotum[2]. 161 e 10—162 a 7.

(= Satz 4) 4. Wo die Qualität „gut" fehlt (161 e + 162 a 3), fehlt auch die Sophrosyne (162 a 7), *εὖ* = *σωφρόνως* (162 a 4).

Charmides sieht ein, daß nach der von Sokrates vertretenen volkstümlichen Auslegung seine Definition „Besorgung der eigenen Angelegenheiten" der Sophrosyne eine schlechte Bedeutung unterschiebt; seine Antwort 3 scheint nämlich Satz 4 zu widersprechen und kann also kaum richtig sein. Er beschränkt sich von da an auf die Rolle eines stillen Zuhörers; er kapituliert und gesteht sein Nichtwissen: *οὐκ οἶδα* 162 b 9.

Kritias springt halb gezwungen ein; denn durch den Fall dieser Definition wird er als ihr wahrscheinlicher Schöpfer mitgetroffen. Er sucht ihren Sinn zu präzisieren durch terminologische Unterscheidungen. *πράττειν* ist zu sondern von dem neutralen

1) Daß diese ganze Widerlegung nicht den Kern der Antwort 3 trifft, sondern auf einer kaum zutreffenden Interpretation von *τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* als Hauswirtschaft fußt, — dieselbe Formel wird, wie Wilam. II S. 64 fein beobachtete, von Sokrates im Staate (z. B. 434) gerade für die gesonderte Spezialberufstätigkeit verwendet! — befürchtet Sokrates hier selber; er nimmt immer wieder ein unverstandenes Rätsel an (161 c 9, 162 a 10. b 4) und hält den Ausspruch trotz seiner Kritik halbironisch für eines klugen Mannes würdig: *οὐ γάρ που οὕτω γ' ἦν εὐήθης* 162 a 4.

2) Die Beispiele 161 e 10 ff. erinnern an Hippias minor 368 c. Die Abneigung des Sokrates gegen Alleskönner, wie Hippias, erweist sich hier als eine grundsätzliche, nicht nur in der Person des Hippias begründete.

ποιεῖν[1]), es ist immer in Verbindung mit dem Schönen, bedeutet nie etwas Schlechtes, sondern „etwas schön und nützlich ausführen". Ebenso sind unter „eigenen Angelegenheiten" nur gute Werke zu verstehen. Sokrates tat also Unrecht, die kommune Alltagsarbeit in diesen Zusammenhang zu ziehen und zur Widerlegung zu verwenden; er wird des bösen Willens beschuldigt. Er kümmert sich nicht darum und lehnt eine solche Wortspalterei (*ὀνόματα διαιρεῖν*), wie er sie beim Sophisten Prodikos kennen lernte, bestimmt ab[2]). Die Terminologie ist ihm gleichgültig (163 d 5. 6); er bittet daher Kritias, Antwort 3 zum mindesten in eine allgemeinverständlichere Form zu bringen. Er glaubt den eben angehörten Erläuterungen des Kritias gerecht zu werden durch einen Vorschlag zu einer neuen

Antwort 4: Sophrosyne ist Ausübung des Guten (163 e 1), eine Definition, die Kritias wirklich zu eigen übernimmt (e 10).

Sokrates verweigert eine Auskunft über seine eigene Meinung; er will nur das fremde Denken untersuchen, er gibt sich rein kritisch. Auch diesmal zeigt er das Ungenügende an der Definition durch das Voranstellen einer höhern, vom Unterredner zu berücksichtigenden Forderung:

7. Sophrosyne ist nur bewußt möglich. 164 a 2—4. Satz 7

Nach der von Kritias gebilligten Antwort 4 genügt dagegen zur Sophrosyne ein bloß pflichtgemäßes Handeln (*τὰ δέοντα πράττειν* 164 b 7), ohne daß damit notwendigerweise die Einsicht verknüpft ist, wann es sich tatsächlich mit Nutzen und Sophrosyne (*ὠφελίμως* = *σωφρόνως* 164 c 1. 2) vollzieht. Es gäbe somit Sophrosyne ohne Selbsterkenntnis davon, was mit Satz 7 (vgl. auch Satz 2) unvereinbar ist. —

Damit hat Sokrates an weitere Definitionsversuche einen ganz bestimmten Anspruch gestellt, der Unterredung entscheidend die Richtung gewiesen. Nun geschieht das Seltsame: Kritias tadelt

1) Das entspricht wohl festem terminologischem Gebrauche oder einer bestimmten Lehre, auch Euthydem 284 c 1 ist *ποιεῖν* offenbar der weitere Begriff als *πράττειν*.

2) Das entspricht Laches 197 d, während Sokrates im Protagoras Prodikos beizieht und dessen Methode selber halb spielerisch anwendet. — Nach Wilam. II S. 64 läßt Sokrates den Unterschied von *ποιεῖν* und *πράττειν* gelten. Ich sage nein. Antwort 4: *ἀγαθῶν πρᾶξις* ist nicht ein Resultat dieser Unterscheidung; Sokrates erlaubt vielmehr Kritias eine allgemein verständlichere Ausdrucksweise *πάλιν ἐξ ἀρχῆς* 163 d 7. Er läßt den Gedanken des Kritias gelten, nicht seine terminologischen Spitzfindigkeiten.

nicht die sokratische Methode, von außen immer wieder eine Forderung hineinzutragen, er beharrt nicht auf seiner Definition, er denkt an keine Verteidigung, an keinen Kampf; er bittet sogar ausdrücklich angesichts der ihm unbehaglichen, logisch richtig erschlossenen Feststellung (164 c 8. 9), daß seine Definition dem sokratischen Satze 7 nicht entspricht, alle seine frühern Antworten zu annullieren. Er will sofort seine frühern Aussagen als falsch widerrufen, nur um nicht diesen Schluß, für ihn ein Horrendum, anerkennen zu müssen (164 c 7—d 2, 165 b 1—3). Sein Vorgehen deckt sich darin mit Sokrates; beiden ist das Ziel das zuerst Gegebene, der unverrückbare, zum voraus festgelegte Maßstab, darum wagen sie von keiner Definition als sicherer Grundlage aus unerbittlich und ernsthaft alle Folgerungen durchzuführen. Sie verwerfen vielmehr jeden Ausgangspunkt, verzichten auf jeden Weg, der nicht in ihr vorausbestimmtes Ziel trifft. Ihr Denken ist regressiv, sie haben von Anfang an eine feste Position bezogen und suchen nun nachträglich einen Zugang dazu. —

So formt Kritias unbedenklich auf die letzte Forderung des Sokrates hin eine neue

Antwort 5: Sophrosyne ist Selbsterkenntnis. 164 d 4. — Er steigert sich nun zur Begeisterung über diese Entdeckung, preist den Spruch des delphischen Orakels und glaubt bestimmt in der Lage zu sein, über diese Definition Rechenschaft abzulegen, wie er es vor Sokrates als einem besser wissenden Kritiker für nötig hält.

Sokrates knüpft daran das Selbstbekenntnis des Nichtwissens; er möchte damit seine Fragen als ehrlich berechtigt und nicht aus Schikane entspringend hinstellen, seine Tätigkeit ein Suchen nennen (*ζητεῖν* 165 b 8, e 3. 5, 166 b 9; *ἐρεννᾶν* 166 b 8, d 1). Um dieses Suchen zu erleichtern, strebt er darnach, die letzte Antwort in engere und genauere Gestalt zu bringen. Handelt es sich bei der Sophrosyne um ein Erkennen, so ist sie eine Kenntnis. Nun vertritt er den Grundsatz:

Satz 8 8. Jede *ἐπιστήμη* ist *τινός*, d. h. jede Kenntnis hat ein außer ihr liegendes Objekt (*ἕτερον* 166 b 2. 6), sei es nun ein meist konkretes Werk und Produkt (165 c—e) oder ein abstraktes Wissen[1]) (166 a).

1) Der Ausdruck ist insofern irreführend, als ich glaube, daß auch die 166 a genannten Wissensobjekte: Zahl und Gewicht nicht als „Abstracta", sondern als reale Objekte parallel den *ἔργα* 165 c—e zu verstehen sind, wo ja auch Gesundheit (!), Häuser, Kleider, also abstrakte und konkrete Begriffe durcheinander als gleichartig betrachtet werden. In meiner Meinung bestärkt mich Bonitz S. 248/49. Ich möchte die Unterscheidung von „produktiven und nichtproduktiven Künsten" mit Gomperz S. 250 für eine „gelegentliche" halten, die in ihrer Bedeutung nicht ausgeschöpft wird, da ja gerade vom Gemeinsamen die Rede ist.

Jetzt unterliegt Kritias der Notwendigkeit, durch eine genauere Antwort zu bestimmen, wovon die Sophrosyne eine Kenntnis ist, welches ihr Objekt ist. Er bestreitet zunächst, daß dies Objekt immer außerhalb der Kenntnis liege, das Wesen der Sophrosyne sei gerade durch eine Abweichung von dieser Regel gekennzeichnet. Er setzt sich damit in Gegensatz zu Sokrates und legt eine erweiterte, abgeänderte und endgültige Fassung von Antwort 5 vor: „Sophrosyne ist Kenntnis aller andern Kenntnisse und ihrer selbst" (166 c 2, e 5), ohne daß ausdrücklich darauf hingewiesen wird, wie sehr dadurch von der Definition als Selbsterkenntnis abgewichen wird[1]). Die gesamte folgende Untersuchung bleibt der Betrachtung nur dieser neuen Formulierung gewidmet.

Voraus geht ein kurzer Wortwechsel über des Sokrates Methode. Kritias wirft Sokrates vor, es sei ihm nicht um die Sache, sondern allein um den persönlichen Angriff zu tun (166 c 5), Sokrates behauptet das Gegenteil, er behandle sich und andere genau gleich, seine Kritik (*ἐλέγχειν* 166 c 5. 8, e 1. 2) bekämpfe überall nur die falsche Einbildung (*φοβούμενος μή ποτε λάθω οἰόμενος μέν τι εἰδέναι, εἰδὼς δὲ μή* 166 d 1. 2)[2]). Und die daraus hervorgehende Erkenntnis des wahren Tatsachenverhaltes sei ein Dienst an beinahe der ganzen Menschheit.

Nach diesem interessanten Geplänkel setzt die sachliche Erörterung ein. Sokrates folgert ohne auf Widerspruch zu stoßen aus des Kritias Antwort:

9. Die Sophrosyne als Wissen vom Wissen ist gleichzeitig ein Satz 9
Wissen vom Nichtwissen. 166 e 7. — Allgemein setzt er also voraus: Jede Kenntnis (*ἐπιστήμη*) umfaßt automatisch Positives und Negatives innerhalb des Gebietes ihrer Zuständigkeit[3]).

1) „Plato geht auf den Fehlschluß nicht ein" Arnim S. 117. Zur Sache auch Ritter S. 337.

2) Das entspricht genau dem diesem Kapitel vorangestellten Motto: Apologie 21 c 5.

3) Das deckt sich mit Ion Satz 2 und ist ein weiterer Beleg für Hippias minor, daß jedes Wissen, auch das von wahr und falsch, immer zwingend Gegensatzpaare umschließt (oben S. 28). — Bedenken gegen ein Wissen des Nichtwissens scheinen aufzutauchen Charm. 170 a 3. 175 c 5. Die letzte Stelle weist nur auf die ungelöste Schwierigkeit hin und kann gleichzeitig ein

Zur Prüfung der Richtigkeit der Definition, an der Sokrates einige Zweifel nicht unterdrücken mag (*ἀπορῶ* 167 b 7, 169 c 3. 5. 6), will er zweierlei beobachten (167 b 1—4):

a) ob ein Wissen des Wissens möglich ist,

b) ob ein Wissen des Wissens nützlich ist; vorausgesetzt wird also schon hier:

Satz 10 10. Ohne Nutzen keine Sophrosyne. Vorausgesetzt 167 b 3, ausgesprochen erst 169 b 4, früher schon ähnlich 164 c 1. 2. — Eine Definition der Sophrosyne, die die Nützlichkeit nicht umschließt, kann nicht richtig sein. —

a) Die Untersuchung über die Möglichkeit eines Wissens des Wissens 167 c — 169 a fördert einige Bedenken, aber keine klare Antwort zutage. Sinneseindrücke wie seelische Affekte sind nie ohne Beziehung auf eine äußere sinnliche Ursache denkbar, ebenso pflegt jedes Wissen einen Inhalt (*μάθημα*) [1]) bei sich zu haben. Ob dieser Inhalt des Wissens nun wieder ein Wissen sein kann? Eine solche reflexive Ueber- und Unterordnung ist sicher unmöglich bei Größe und Menge, da gibt es nie ein Ding, das sich selber an Quantität übertreffen könnte [2]). Aber nur ein großer Mann weiß zu entscheiden, ob sich durchgängig nirgends eine solche gegen sich selbst gerichtete Fähigkeit findet oder ob sie wenigstens teilweise vorkommt, und schließlich ob die Sophrosyne zu dieser reflexiven Gruppe gehört. Die Entscheidung (*διαιρεῖσθαι* 169 a 3. 8. c 8) traut sich Sokrates nicht zu: *ἐγὼ μὲν οὐ πιστεύω ἐμαυτῷ ἱκανὸς εἶναι ταῦτα διελέσθαι* 169 a 7. Er endigt also im Nichtwissen.

Wissen des Wissens in Zweifel ziehen, greift also die Paarigkeit des Wissensobjektes nicht an. Dagegen bedarf 170 a 3 sorgfältigster Interpretation. Falsch ist die Uebersetzung von Prantl (bei Langenscheidt): „denn ich verstehe .. nicht, wie das dasselbe ist: wissen, was einer weiß, und wissen, was einer nicht weiß.“ Wäre sie richtig, so würde sie Satz 9 meines Textes widerlegen. Aber der Zusammenhang von 169 e 6 ab weist bei einigem Nachdenken auf einen weniger rasch erkennbaren Sinn. *ἃ οἶδεν εἰδέναι καὶ ἃ μὴ οἶδεν εἰδέναι* sind nicht die zwei entgegengesetzten Glieder, die *οὐ τὸ αὐτό* vorstellen, sondern der ganze Ausdruck ist einheitlich und Subjekt, Erläuterung zu dem *τοῦτο* 170 a 1, aus dem auch der Gegensatz *ἐκείνῳ* zu entnehmen ist. Also: „Ich verstehe nicht, wie es dasselbe sein sollte, dieses Wissen um das, was einer weiß und nichtweiß“ ⟨nämlich: wie jenes Wissen, daß einer weiß und nichtweiß⟩. Also spricht auch 170 a 3 entgegen dem oberflächlichen Anschein für, nicht gegen die Gleichzeitigkeit eines Wissens von Wissen und Nichtwissen. Satz 9 steht unangefochten da.

1) Auf das Ungenügende dieser Inhaltsbestimmung weist Arnim S. 115 hin; *μάθημα* sage nicht mehr als: jede *ἐπιστήμη* hat ein *ἐπιστητόν*. Das ist richtig, aber die Folgerung zu kühn, das Objekt sei unausgesprochen, weil „bereits die Ideenlehre konzipiert“ wurde.

2) Das ist nur verständlich durch den griechischen Gen. comparationis, wo *μεῖζον ἑαυτοῦ* sich *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* parallelsetzen läßt.

b) Unter der durchaus ungewissen, unbewiesenen, später nochmals zu prüfenden (169 d 4) Voraussetzung, die Möglichkeit sei dennoch gegeben, folgt die Untersuchung über den Nutzen eines Wissens des Wissens 169 e — 175 a und zwar in zwei Gängen.

α) Sokrates unterscheidet von der Selbsterkenntnis und dem leeren Wissen des Wissens, die kurzweg fälschlich identifiziert werden (S. 47 Anm. 1), die tiefere Erkenntnis des Inhaltes dieses Wissens und seiner Grenzen. Er läßt deren unklare Vermengung bei Kritias nicht gelten, was ihm Gelegenheit gibt, seine geistige Schwerfälligkeit wie gewohnt (*ἀεὶ ὅμοιος!*) zu bedauern und sein Nichtbegreifen zu betonen (170 a 3). Das Wissen des Wissens versteht sich, wie Kritias wiederholt ausdrücklich definierte (170 a 6, b 3, c 6), nur auf die Tatsache, daß (*ὅτι*) jemand weiß oder nicht weiß, nicht aber auf den Wissensinhalt, das Was (*ἅ, ὅ*). Es ergibt sich also ein reines, haarscharfes Nebeneinander: die Sophrosyne hat keinen Einblick in die Kenntnisse der einzelnen Fachleute in ihrem Gebiete; dem Fachmanne wiederum fehlt das Verständnis für die übergeordnete Kenntnis aller Kenntnisse, erst die Vereinigung beider Fähigkeiten in einer Person böte eine solche Möglichkeit [1]). Der *σώφρων* allein ist aber jedem andern Fachmanne gleichgestellt; er kann nur den Fachkollegen (*ὁμότεχνος*) beurteilen. Damit ist Kritias widerlegt: einen Nutzen in der Form einer übergeordneten, auch in den Inhalt des Wissens aller andern Fachleute eindringenden Einsicht bringt die seiner Definition entsprechende Sophrosyne nicht. Ihr Wert könnte höchstens ein sekundärer sein als Unterstützung und Ergänzung beim Erlernen eines Fachwissens, sie böte da Gelegenheit zur Ueberprüfung (*ἐξετάζειν* 170 d 5. 172 b 6. 7). Sokrates geht dabei von dem eines Beweises enthobenen Grundsatze aus:

11. Jede Kenntnis (*ἐπιστήμη*) wird gekennzeichnet und begrenzt Satz 11
(*ὥρισται*) durch einen genau bestimmten Inhalt, ein spezielles Objekt. 171 a 5. 6. — Mit andern Worten: Zu jedem Objekt gibt es nur eine einzige Kenntnis [2]).

1) Das erklärt Ion 550 e 7 ff., wo Sokrates Feldherrn- und Rhapsodenkunst auch haarscharf trennen möchte und ihre zufällige angebliche Vereinigung in Ions Person als nicht in der Sache begründet nachweist.

2) Das entspricht Ion Satz 3.

Damit werden sich alle Kenntnisse parallel gesetzt und an die Bedingung eines Spezialgebietes geknüpft, für irgendeine Ueberordnung bleibt nirgends Raum [1]).

β) Nachdem die von Kritias für die Sophrosyne gewünschte Stellung über den Fachgebieten sich bei einem notwendig gleichzeitigen Mangel an Einzelwissen als nutzlos erwies, räumt ihr Sokrates sogar diese soeben als unmöglich erwiesene (170 a 6—9) Ideal-Allwissenheit ein (172 c 6—d 2), um unter diesen künstlich geschaffenen, denkbar günstigen und Kritias aufs weiteste entgegenkommenden Voraussetzungen, d. h. von einer fingierten, unwirklichen Grundlage aus, nochmals die Frage nach dem Nutzen einer derart reichausgestatteten Sophrosyne zu stellen. Eine solche Fähigkeit scheint die zuverlässige Auswahl der berufensten Fachleute für jede Aufgabe in Haus und Staat zu erlauben, so daß bei einer so untadeligen Verwaltung wohl alle das Glück erlangen (172 a 3). Sokrates setzt also voraus, ohne es hier zu sagen:

Satz 12 12. Die Sophrosyne muß ihren Besitzer glücklich machen, daran ist sie erkennbar. Vgl. 158 b 4. 176 a 1.

Zur Erfüllung dessen fehlt nun der ins Auge gefaßten allwissenden Sophrosyne wiederum eine Kleinigkeit (*σμικρόν* 173 a 5). Es ist zwar mit ihr erreicht die Erkenntnis jeder falschen Wissensvorspiegelung (173 b 3. 4, als moralische Aufgabe aufgestellt 166 d 2, 167 a 4); das ganze Leben vollzieht sich in Erkenntnis (*ἐπιστημόνως* 173 d 3), es bleibt aber fraglich, ob damit wirklich das Glück (*εὐδαιμονεῖν*) verknüpft ist. Sokrates zweifelt zunächst. Vielmehr, er weiß zum voraus, daß dies nicht der Fall ist (172 d 5 e 2, 173 e 6). Denn die einzelne Handwerkerkenntnis hat nichts mit dem Glück zu tun, auch die Gesamtheit aller Fachkünste bringt das Glück nicht als Gesamtheit (*ἅπασαι ὁμοίως*; — *οὐδαμῶς* 174 a 11); zu suchen ist die eine spezielle glückschaffende Kenntnis (174 a 10) [2]). Kritias findet endlich eine befriedigende nähere Bestimmung: Es ist die Kenntnis von Gut und Schlecht [1]) (174 b 10). — Sokrates beschwert sich über des Kritias Unart, dieses Resultat solange vorzuenthalten; er wahrt hier die Form, als ob er von einem wissenden Unterredner lernte (173 d 8: *προσοδίδαξον*). Er löst diese neuentdeckte eine „Kenntnis von Gut und Schlecht" als reine Werterkenntnis von den Spezialfähigkeiten ab — es ist dies eine Folge von Satz 11, der nur ein Nebeneinander alles Wissens anerkennt [2]) — und hat darin nun die Ursache für das Glück (174 c 1), den Erfolg und Nutzen gefunden (c 9, d 1. 4). Gilt somit der Satz:

1) Arnim sieht mit Recht darin den Ursprung der Ideenlehre. Darüber später S. 78 Text und Anm. 1.

2) Ich verstehe den Gedankengang und die Folgerung als rein logischer Natur. Ich bestreite nicht, daß inhaltlich darin der Satz liegt: alle technische Vollkommenheit, alles technische Können bringt kein Glück (Ritter S. 357). Ist das aber ein neuer sokratischer Satz? Nein, im Zusammenhang, nur eine Konsequenz von Satz 11. Glück ist „Objekt", also gehört dazu eine spezielle *ἐπιστήμη*. Die allwissende Sophrosyne genügt deshalb nicht weil sie, wie sich jetzt herausstellt, von Sokrates in seiner Unfähigkeit zur Ueberordnung nicht mehr als Einheit, sondern als Summe verstanden wird.

Darin liegt eine verwirrende, unehrliche Verschiebung. Wer 174 a 5 als Einzelner *πάντα* weiß, besitzt dieses Wissen auf einmal nicht mehr, wie man erwarten möchte, auf Grund der allwissenden einen Sophrosyne, sondern er hat nebeneinander 174 a 11 *ἅπασαι ἐπιστῆμαι*. Darum ist durch Spezifizierung die eine glückbringende Kenntnis weiter zu suchen. Wer diese ganze Gedankenfolge nachprüft, wird zugeben, daß eigentlich nicht eine neue Lehre von der „sittlichen Indifferenz der Fachbildung" (Ritter) hier auftaucht, sondern daß nur das bekannte Prinzip der Arbeitsteilung und Spezialisierung auf die Spitze getrieben wird. Also wiederum Parallelsetzung, nicht Ueberordnung, darum keine grundsätzliche Andersbehandlung der glückschaffenden *ἐπιστήμη* als sie den Fachkünsten zuteil wird. Das ist als Ausgangspunkt von Bedeutung.

1) Darin mit Gomperz S. 248: „den eigentlichen Zielpunkt des Gespräches" sehen darf höchstens der Philosoph, nicht der Philolog. Denn die Kenntnis von Gut und Schlecht hat im Dialogverlauf vor allem die Funktion, die Sophrosyne als glückschaffend auszuschalten, ist also, wie alle sokratischen Sätze nur Mittel, nicht Zweck! — Arnim S. 122 sieht in dem Singular *τὸ ἀγαθόν* im Gegensatz zu Laches 199 c 7 *πάντων ἀγαθῶν* neben andern Beweisen einen Fingerzeig, daß chronologisch „die Idee des einen Guten oder Schlechten" dazwischen liege, also Laches-Lysis-Charmides. Das ist Ueber-Interpretation, die Formel hängt immer vom eigenen Dialogzusammenhang ab, die Loslösung fälscht den Vergleich.

2) Etwas Gewaltsames und Spitzfindiges bleibt dennoch dabei, weil doch nach der üblichen Ausdrucksweise der Fachmann ohne weiteres eine Sache richtig versteht, die *ἐπιστήμη* eo ipso ein *ὀρθῶς, εὖ, καλῶς πράττειν* bedingt. So redet Sokrates selber noch 171 e 4, 172 a 1. 2 — auch Euthyd. 281 a 3 —, wo deshalb die *ἐπιστήμη* allein zum Glück ausreicht (172 a 3). Erst von 172 d an sucht Sokrates die Qualität der Kenntnis von der Kenntnis überhaupt abzuspalten, um damit seine eigene Einräumung 172 c 6—d 2, auf der der ganze Abschnitt *β*) ruht, in ihrem Werte illusorisch zu machen. Gewaltsam bleibt auch das Hineintragen der allgemeinen sittlichen Urteilsfähigkeit in die handwerksmäßige Einzelarbeit, die Umwandlung des allgemeinen substantivischen *τὸ ἀγαθόν* und *τὸ κακόν* 174 b 10 in ein adverbielles *τὸ εὖ ἕκαστα* (!) *γίγνεσθαι* 174 c 9, genau umgekehrt, aber ebenso gewagt wie im Hippias minor. — Ebenso Arnim S. 123: „Wir vermissen eine klare Unterscheidung des Guten in höherm Sinne von dem Guten im Sinne der technischen Vollkommenheit."

(Sätze 12. 10. 7. 4.) Glück und Nutzen sind das Werk einzig der Kenntnis von Gut und Schlecht[1]), so können Glück und Nutzen unmöglich zugleich in das Gebiet der von Kritias als inhaltslose Kenntnis von Wissen und Nichtwissen definierten Sophrosyne fallen. Ein neuer Versuch des Kritias, ihr dennoch einen indirekten Nutzen zuzusprechen durch ein übergeordnetes (*ἐπισταταῖ* d 9) Wissen auch um diese neugefundene Kenntnis, wird von Sokrates unter Hinweis auf die frühere Untersuchung (170 a—171 c, hier bezeichnet mit *α*) abgelehnt: Wissen um das Wissen und Nichtwissen bedeutet keine Fachkenntnis auf Einzelgebieten (174 e 175 a)[2]). Die zweite Anforderung an die Sophrosyne, der Nutzen, ist damit zum zweitenmal mit der von Kritias gegebenen Definition nicht erfüllt; Kritias muß das zugeben.

Jetzt ist Sokrates zum Ende gelangt, eine den aufgestellten Ansprüchen genügende Definition ist nicht gefunden, all das vermeintlich Erreichte ist gleich einem Kartenhause zusammengestürzt. Sokrates triumphiert und frohlockt über diese Abgründe des Nicht-

1) Der Satz wird nicht so klar ausgesprochen und stammt aus Kritias' Mund 174 b 10, daher zähle ich ihn nicht. Seine vier Elemente wurden alle schon für die Sophrosyne beansprucht; auch sie muß sein: glückbringend, nützlich, bewußt und gut (Sätze 12. 10. 7. 4.). Der Sinn des ganzen Abschnittes 172 c—175 a kann ja auch nur der folgende sein: Definition 4 nannte das Gute ohne die bewußte Erkenntnis und galt daher als ungenügend, Antwort 5 nannte die Erkenntnis ohne das Gute und soll deswegen jetzt auch nicht genügen. Beide Elemente gehören zusammen, Form und Inhalt (Natorp S. 26), Wissen und Gutes (Wilam. II 66, Bonitz S. 251). „Kenntnis von Gut und Schlecht" wäre somit eine Definition der Sophrosyne. Nur ist damit kaum mehr gewonnen, als schon die sokratischen Sätze lehrten. Es ist immer das eine Streben, alle genannten Ausdrücke und Begriffe als untrennbar und als geschlossenen Kreis zu betrachten. Neu und von Bedeutung ist höchstens der Ansatz, den Nutzen als Werk, als Produkt (*ἔργον* 174 d 4) hinzustellen, die Kenntnis von Gut und Schlecht damit als vorgängig zu erklären, also das bloße Verbundensein — wo Sophrosyne, da auch Nutzen usw. — in eine Kausalreihe umzuformen. Dieses Problem setzen Euthyphron und Lysis fort.

2) Kritias ist hier im Recht und Sokrates täuscht uns, was meines Wissens bisher unbeachtet blieb. Sokrates stützt sich auf Satz 11 und 171 c 9. Aber der ganzen zweiten Untersuchung hat er die Annahme vorgesetzt, die Sophrosyne habe auch Kenntnis über das Was der Einzelgebiete; im Gefühl seiner eigenen sichern Ueberlegenheit hat er auf Satz 11 verzichtet. Das möchte Kritias ausnutzen, greift Sokrates zu seiner Verteidigung auf die erste Erörterung über den Nutzen (*α*) zurück, so nimmt er damit der zweiten (*β*) einen selbständigen Wert. Ueber dasselbe unlautere Vorgehen vgl. S. 51 Anm. 2. — Den Sinn von Abschnitt *β* bespricht oben Anm. 1.

wissens, er wühlt in dieser Niederlage. Schon längst hat er ja sein Ungeschick gekannt: *οὐδὲν χρηστὸν . . σκοπῶ* 175 a 9. Denn durch das Resultat, wonach die Sophrosyne, die doch — Voraussetzung: Satz 3 — etwas sehr Schönes sein sollte, schließlich zu etwas Unnützem wurde, durch ein solch grenzenlos frevelhaftes Ergebnis (*ὑβριστικῶς* d 4) wird rückwärts (!) die ganze Untersuchung als verfehlt erwiesen. Nie wäre es soweit gekommen, müßte Sokrates nicht sich selber der Unfähigkeit beschuldigen (*. . εἰ τι ἐμοῦ ὄφελος ἦν πρὸς τὸ καλῶς ζητεῖν. νῦν δὲ παντα χῇ γὰρ ἡττώμεθα καὶ οὐ δυνάμεθα εὑρεῖν* 175 b 2)[1]). Und dieses vernichtende Geständnis ist um so beschämender, als die Untersuchung doch denkbar weitherzig erleichtert wurde durch unbewiesene (!), aus der Luft gegriffene, sehr anfechtbare (*οὐκ ἐῶντος τοῦ λόγου*) Voraussetzungen, die sich jetzt wie unbezahlte Schulden in ihrer vollen Bedenklichkeit bloßstellen:

a) 175 b 6. Ein Wissen des Wissens sei möglich. Vgl. 169 d 3.

b) 175 b 8 c 1. Dieses Wissen des Wissens erkenne auch das Was, den Inhalt aller andern Kenntnisse. Vgl. 172 c 6.

c) 175 c 5. Es gebe tatsächlich ein Wissen vom Inhalt des Nichtwissens, was hier als logisch unmöglich angesehen wird[2]).

Trotz diesen drei ungeheuerlichen Annahmen also ein totales Scheitern: das Ziel der Wahrheit blieb unerreicht (175 d 1). Sokrates bedauert das weniger für sich, obwohl er nun seine Arztkünste nicht mehr anwenden darf, als im Hinblick auf Charmides, dessen Sophrosyne jetzt als nutzlos bewiesen wurde. Er spielt also mit dem Resultate, das er ablehnt. Denn er schließt mit der vollständigen Verleugnung der ganzen Untersuchung; er bleibt wie am Anfang (Sätze 4 und 12) der Meinung, die Sophrosyne sei entgegen dem Scheinresultate ein großes Gut, und wer sie besitze, sei glücklich. Diese vorgefaßte Ansicht gilt mehr als alle vorgebrachten Ab-

1) Ich betone immer wieder, daß vom Nichtwissen ausdrücklich im Text die Rede ist, während eine unbestrittene Definition sich S. 52 Anm. 1 konstruieren ließ, aber nirgends im Text steht. Und man muß doch eher das Vorhandene als das Nichtvorhandene zu deuten suchen.

2) Dieses dritte Bedenken muß mit dem ersten identisch sein, wenn man kein Abweichen von Satz 9 von der Gleichzeitigkeit des Verstehens von Wissen und Nichtwissen annehmen will. Vgl. dazu S. 47 Anm. 3, wo diese Stelle berücksichtigt wurde. Daß hier nochmals gesondert die Möglichkeit einer Inhaltserkenntnis ganz besonders beim Nichtwissen angezweifelt wird, ist verständlich. Es wird damit die Frage nach der Existenz des Nichtseienden gestreift, die Platon noch viel später im Parmenides beschäftigt.

leitungen und Folgerungen. Um von ihnen loszukommen bittet Sokrates selber, seine Methode als untauglich zu verwerfen; er schwelgt in der Versicherung des Nichtkönnens und Nichtwissens: *ἐμὲ φαῦλον εἶναι ζητητήν* 175 e 6, *λῆρον καὶ ἀδύνατον ὁτιοῦν ζητεῖν* 176 a 3.

Charmides bestätigt auch seinerseits das Nichtwissen: *οὐκ οἶδα* 176 a 7. Er will aber trotz des allgemeinen Mißerfolges nicht von Sokrates lassen[1]).

Der Charmides ist der inhaltreichste der kleinen Dialoge. Der äußere Gang und die Tendenz sind die gewohnten: Charmides und Kritias werden um eine Definition befragt, sie beginnen ohne Zaudern und ohne Einsicht in die Schwierigkeit der Aufgabe und enden mit dem Eingeständnisse des Nichtwissens. Das ist für sie doppelt erniedrigend als sie nach Satz 2 mit der Unfähigkeit zur Definition gleichzeitig für sich selber auf die Eigenschaft der Sophrosyne keinen Anspruch mehr erheben dürfen. Und da besonders Kritias seinem Vetter Charmides die Sophrosyne leichtfertig zuschrieb (157 d 6), so wird er als Lügner überführt (vgl. 158 d 1—3). Nicht nur ihre Gedanken, sondern ihre Personen und ihr moralisches Ansehen werden mitgetroffen; sie werden zur Bescheidenheit gezwungen.

Sokrates bewegt sich gewandt in seiner Rolle des unermüdlichen Kritikers. Er bringt das Gespräch 157 a 6 auf die Sophrosyne als die durch Seelenbehandlung zu erzielende Eigenschaft. Er fragt nach der Definition. Aber nicht aus voller Unwissenheit heraus. Er ist im Gegenteil in hohem Grade wissend, der Reihe nach enthüllt er seine vorgefaßten Ansichten und Forderungen, die Sophrosyne müsse sein: schön, gut, nützlich, glückbringend und bewußt (Sätze 3. 4. 10. 12. 7). Neben diesen aus einer einheitlichen Grundanschauung stammenden, aber gleichsam nur tropfenweise hervortretenden Aeußerungen vermögen sich die Antworten (Nr. 1. 2. 5. 4) der Unterredner nicht zu halten; sie genügen nicht, lassen jedesmal ein wesentliches Merkmal der Sophrosyne beiseite und werden darum meist Schlag auf Schlag erledigt. Und zwar unterliegen die Antworten 1—3 infolge sprachlicher Zweideutigkeiten: die Ausdrücke *ἡσυχῇ*, *αἰδώς*, *τὰ ἑαυτοῦ*, von den Unterrednern offenbar in einem engen, technischen Sinne verstanden, lassen sich von Sokrates in der volkstümlichen, alltäglichen Redeweise auch so auslegen, daß sie den von ihm an die Definition gestellten Ansprüchen nicht standhalten. Antwort 3 ruft dem prinzipiellen Entscheid. Sokrates ahnt trotz seiner Polemik die Möglichkeit eines tieferen Sinnes, aber die gespreizte authentische Interpretation des Kritias lehnt er ab. Noch will er keine spezielle Terminologie, das wäre Sophistenart[1]), er fordert schlichte Klarheit (163 d). Er verkennt damit die tatsächliche Ungenauigkeit und Vieldeutigkeit fast aller gewöhnlichen Wendungen, will sie vielleicht verkennen, weil er dadurch Raum zu seinen Angriffen findet. Antwort 4 und 5 laufen im Kreise, beide auf sokratische Anforderungen sich stützend (Sätze 4 und 7), sind einzeln widerlegbar, jede läßt das vermissen, was die andere bringt (vgl. S. 52 Anm. 1). Statt in ihrer Vereinigung eine endgültige Antwort deutlich auszusprechen, bricht Sokrates ab und erlaubt sich Ungenauigkeiten (vgl. S. 50. 51. 52 je Anm. 2), damit ja die Untersuchung in die Feststellung des Nichtwissens ausklinge. So läßt sich das Wortspiel wagen: Sokrates weiß, aber er verwendet sein ganzes Wissen dazu, ein allgemeines Nichtwissen nachzuweisen. Wieder ist für ihn das Nichtwissen Ziel, nicht Ausgangspunkt.

Wie verträgt sich das mit der Behauptung, ehrlich die Wahrheit zu suchen? (Satz 5 und 175 d 1). Wieso wagt es Sokrates, immer wieder von einem Nichtwissen zu reden? Drei Gründe erlauben ihm das:

Einmal wenigstens ist die Versicherung der Ungewißheit echt: die Frage des Wissens vom Wissen und gar vom Nichtwissen bleibt für Sokrates unentschieden (169 a 7. 175 b 6 c 5)[2]), auf später verschoben oder einem größern Manne vorbehalten. Und damit hängt eine Ungeklärtheit in den Sokratischen Sätzen zusammen. Einerseits deuten sie auf ein Streben nach Begriffserweiterung, nach Identität aller Termini für gute Eigenschaften hin, etwa nach einer Gleichung *σῶφρον* = *καλόν* = *ἀγαθόν* = *ὠφέλιμον* usw.; anderseits können sich die Sätze nicht genug tun im Sondern, zwar nicht im verworfenen sprachlichen *ὀνόματα διαιρεῖν*, aber in der Bindung der Kenntnis an einen engen, möglichst speziellen, nur ihr eigenen Inhalt. Dieses unüberbrückte Auseinanderklaffen von Ziel- und Erfahrungssätzen sei hier nur als echte Unklarheit, als echtes Nichtwissen festgestellt. Die Erklärung soll später versucht werden.

1) Sehr fein ist die Beobachtung von Raeder S. 97, daß im referierenden Dialog Sokrates sein Eigenlob eigentlich nicht aussprechen dürfte. Die Dialogform ist in der Tat also noch etwas unvollkommen gehandhabt.

1) Genau dasselbe ließ sich beim Laches beobachten. Siehe oben S. 39.

2) Wilam. II 66: „Sokrates gelangt zu keinem befriedigenden Schlusse."

Zweitens treten die einzelnen positiven Sätze weniger hervor, weil sie in der Regel sofort Zustimmung finden und als schon vorher selbstverständliche Gedanken scheinbar beiläufig vorgetragen werden, also wiederum Axiomcharakter tragen[1]).

Und schließlich unterzieht sich Sokrates einer weisen Beschränkung. Der Unterredner bestimmt durch seine Antworten fortwährend das augenblickliche Thema; so fallen fast alle Worte des Sokrates in den Zusammenhang der Kritik, seine Argumente treten ganz in den Dienst der Polemik, ihre positive Natur wird durch den Gesamteindruck des Verneinens verdeckt. Man vergesse nie: Sokrates redet nicht frei nach eigenem Gutdünken, er ordnet sich unter, stellt sich innerhalb der vom Unterredner vorgetragenen Gedanken: *μὴ γάρ πω τὸ ἐμοὶ δοκοῦν σκοπῶμεν, ἀλλ' ὃ σὺ λέγεις νῦν* (163 e 6). Er will nicht von einer eigenen Basis aus ein eigenes Urteil abgeben, er will nicht selber lehren, nichts Besseres vorschlagen, er will nur die vom Unterredner einmal gewählte Definition in alle Konsequenzen weiterführen und dabei ihre Richtigkeit messen. In diesem Sinne behauptet er ehrlich, einem Suchen, *ζητεῖν, ἐρευνᾶν, ἐξετάζειν, ἐλέγχειν* obzuliegen. Seine Denkrichtung ist ausschließlich von den Aufstellungen des Partners bestimmt, insofern läßt er sich führen, soweit spielt er die Rolle des Nichtwissens ohne Widerspruch: *ζητῶ γὰρ μετὰ σοῦ ἀεὶ τὸ προτιθέμενον διὰ τὸ μὴ αὐτὸς εἰδέναι* 165 b 8. Denn was uns als ein Beweis eines Wissens erscheinen und interessieren muß, daß nämlich der Maßstab, an dem die Richtigkeit der Antworten geprüft wird, aus den latenten Wissens- oder, vielleicht richtiger gesagt, Glaubens- und Wunschsätzen des Sokrates gewonnen wird, daß er mit seiner Person eben doch etwas Eigenes und Entscheidendes hineinträgt — darüber fällt zwischen den Sprechenden kein Wort. Sie sind ja über die Werturteile einig, werden sich deren subjektiver Bedingtheit nicht bewußt. Es ist dies ein Kennzeichen der sokratischen Methode, seines Kampfes gegen das eingebildete, unechte Wissen: Sokrates führt selten eine eigene, meistens die fremde Formel im Munde und zwar so lange, bis sie innerlich unterhöhlt als unzulänglich zusammenbricht. —

Worauf gründet sich eine solche geistige Zerstörungswut? Zum erstenmal gibt hier Sokrates eine Erklärung. Er glaubt *κοινὸν ἀγαθὸν εἶναι σχεδόν τι πᾶσιν ἀνθρώποις, γίγνεσθαι κατα-*

1) Davon war bei Besprechung des Laches ausführlich die Rede. Oben S. 40.

φανὲς ἕκαστον τῶν ὄντων ὅπῃ ἔχει 166 d 5. Sokrates fühlt sich als Ethiker. Er will ein Wissen, aber nicht bloß um der Wahrheit an sich willen, er glaubt an einen Menschheitsnutzen. Hinter diesem allgemeinen Bekenntnisse verbirgt sich freilich, wie der Zusammenhang lehrt, ein engerer Gedanke. Was offenbar werden soll, ist eben das Scheinwissen, in dieser negativen Enthüllung der Wahrheit erblickt er seine Hauptaufgabe, in der Bloßstellung des Nichtigen in seiner Nichtigkeit. — In einer Hinsicht macht sich Sokrates freilich der Unehrlichkeit schuldig. Er beklagt sich über die Erfolglosigkeit seines Suchens und erreicht doch das Meiste, was er erstrebt: den Nachweis des Nichtwissens bei den Unterrednern. Er gibt sich damit hinterher den Anschein, als ob er selbst hätte Schöpfer, nicht bloß Kritiker sein wollen, als ob ihm tatsächlich jedes Wissen fehlte. Und dies ist nicht wahr. Weshalb denn diese Verleugnung, diese Scham vor dem eigenen Wissen? Entgeht es ihm selber? Wahrscheinlicher ist die Unterdrückung eines offenen Wissenseingeständnisses in Unterordnung unter das ethische Ziel des Nichtwissens. Sokrates weiß, aber er legt keinen Wert darauf. Er mutet andern das Bekenntnis des Nichtwissens zu, er erzwingt es unerbittlich, aber er geht mit dem guten Beispiel voran. Er denkt nicht an eine eigene zusammenhängende Lehre; denn wichtig ist ihm allein die Selbstüberwindung, der ehrliche Mut zum demütigen Nichtwissen.

Euthyphron

Sokrates und Euthyphron begegnen sich in der Stoa des Archon Basileus und erkundigen sich gegenseitig nach ihren Rechtshändeln. Zuerst gibt Sokrates Auskunft: er ist von Meletos angeklagt als Verderber der Jugend und Neuerer der Religion. Er anerkennt in bitterem Spotte bei seinem Ankläger als trefflich den Grundsatz, sich um die Jugend zu kümmern und für ihr Wohl zu sorgen (*ὅπως ἔσονται ὅτι ἄριστοι*). Er nennt ihn deswegen weise (*σοφός* 2 e 5) und rühmt ihn als einzig richtig vorgehenden Politiker[1]). Als Entschuldigung seiner Verfehlung schützt er seine Unwissenheit vor (*ἀμαθία*), die eine bewußte Schuld ausschließt. Er fürchtet aber dennoch den Volksunwillen erregt zu haben durch seine Leutseligkeit (*φιλανθρωπία*) und durch den Verdacht, Weisheitslehrer zu sein oder gar andere dazu auszubilden. Euthyphron stellt Sokrates

1) Sokrates vertritt also 2 c 9 den Grundsatz, nur der Erzieher sei der richtige Politiker, das weist schon über die übrigen kleinen Dialoge hinaus.

das Zeugnis einer staatserhaltenden Persönlichkeit aus, er versteht sogleich den einen Anklagepunkt als Hinweis auf das sokratische Daimonion[1]), weiß selber über den Unverstand der Menge zu klagen und stellt sich und Sokrates zusammen als Männer höheren Wissens in Gegensatz zum Volke. Als Seher beiläufig von Sokrates um den Ausgang befragt, glaubt er an einen harmlosen Prozeßverlauf; er führt sich also — für den Leser — gleich als unwissender Prophet ein. — Euthyphron gibt nun seinerseits Auskunft: er ist hergekommen, um gegen seinen Vater Klage auf Mord zu erheben, weil er einen verbrecherischen Tagelöhner fahrlässig umkommen ließ. Mag auch eine solche Klage gegen den eigenen Vater um eines geringen, fremden und schlechten Menschen willen in der öffentlichen Meinung als Verstoß gegen die Frömmigkeit[2]) erscheinen, Euthyphron weiß es besser, er fürchtet den Frevel beim Unterlassen der Klage auch auf sich zu laden in der Ueberzeugung, sich genau auf das richtige Wesen der Frömmigkeit zu verstehen.

Sokrates ergreift sogleich die Gelegenheit, endlich das ihm fehlende, schon längst erwünschte Wissen um das Göttliche aus dem Munde des Fachmannes zu erfahren. Er wünscht dringend Euthyphrons Schüler zu werden (5 a 8, c 5), um darauf, besser unterrichtet, der Anklage auf Unfrömmigkeit zu begegnen oder sich im Notfalle auf Euthyphron als Lehrer zu berufen. Dieser glaubt auf diesen Vorschlag ohne Gefahr eingehen zu dürfen, da er des Sokrates Ankläger gewachsen zu sein hofft. Darauf legt ihm Sokrates in doppelter Fassung (5 c 9, d 7) die Frage vor: Was ist das Fromme und das Unfromme? Damit ist das Thema des Dialoges gestellt. Sokrates schickt jeder möglichen Definition eine erste, von Euthyphron anerkannte Anforderung voraus:

Satz 1 1. Das Fromme muß in jedem Spezialfall sich selber gleich bleiben 5 d 2, d. h. die Definition muß widerspruchslos den allgemeinen, gemeinsamen Begriff umspannen (*ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν* d 4), darf nicht bloß irgendeinem Einzelfalle entsprechen.

Euthyphron versucht nun eine Reihe von Antworten, die Sokrates seiner Kritik unterzieht:

1) Gerade dieses rasche, bei Berücksichtigung der dramatischen Zeit unwahrscheinliche, die Realistik verletzende Verständnis der unbestimmten Anklageformel setzt den Euthyphron unbedingt in eine Zeit, da der Prozeß abgewickelt und bekannt war, also hinter die Apologie. Ich stehe mit Wilam. I S. 201, Anm. 1 gegen Ritter S. 273. 368.

2) Daß Platon ebenso denkt, ist z. B. aus Protag. 346 a 3 zu entnehmen, wo Menschen vom Schlage des Euthyphron *πονηροί* heißen.

Antwort 1: Das Fromme ist Verfolgung des Unrechts ohne Ansehen der Person 5 d 8, so wie Euthyphron es nun seinem Vater gegenüber unternimmt. Er beruft sich dabei auf Zeus und sein Verhalten gegen Kronos; denn er glaubt an die Sagen von Götterstreit und ähnliche Geschichten. Sokrates teilt diese Anschauung nicht; jetzt ahnt er die Ursachen der gegen ihn gerichteten Anklage. Er will sich indessen belehren lassen; Euthyphron ist ja der Wissende (6 b 1), er selber der Nichtwisser (*ὁμολογοῦμεν περὶ αὐτῶν μηδὲν εἰδέναι* 6 b 3). Die vorliegende Antwort muß er dennoch ablehnen, weil sie Satz 1 widerspricht; Euthyphron nannte nur eine einzelne fromme Handlung, nicht das wesentliche Kennzeichen der Frömmigkeit (*αὐτὸ τὸ εἶδος* 6 d 11) das allen einzelnen Taten gemeinsam zugrundeliegend die Qualität des Frommen verleiht. Sokrates will nämlich die *ἰδέα*, das *παράδειγμα*, den allgemeingültigen Maßstab kennenlernen, mit dessen Hilfe er fromm und unfromm auseinanderhalten kann. — Euthyphron ist zu weiterer Auskunft bereit und gibt

Antwort 2: Fromm ist das Gottgefällige, unfromm das Nicht-Gottgefällige 6 e 10. Diesmal ist Sokrates wenigstens prinzipiell zufrieden; die Antwort besitzt die gewünschte Allgemeinform. Ihre Richtigkeit bedarf freilich der Prüfung. Die Kritik baut auf zwei Voraussetzungen, einer von Sokrates und einer von Euthyphron gelieferten:

2. a) Fromm und unfromm sind sich ausschließende Gegen- Satz 2
sätze 7 a 8. — Ein sokratischer Satz[1]). Ist Euthyphrons Antwort 2

1) Dieser Satz ist, wie seine Anwendung (8 a) gegen Antwort 2 lehrt, sehr weitreichend auszulegen. Er enthält zunächst die logische Selbstverständlichkeit, daß entgegengesetzte Werturteile von ein- und demselben Subjekt nicht über ein- und denselben Gegenstand ausgesprochen werden dürfen, worin freilich auch schon der Einfluß von Zeit, Ort usw. auf die Urteilsbildung unbeachtet bliebe. Hier geht die Forderung noch weiter: Auch von einer Mehrzahl von Göttern darf nicht ein- und dasselbe Objekt mit entgegengesetzten Werturteilen bedacht werden. Entgegengesetzte Qualitäten sind unverträglich an einem Objekt. — Sokrates beobachtet zwar selber 7 d unter Menschen eine subjektiv verschiedene Anwendung der Wertbegriffe (vgl. die nächste Anm.), das wird für ihn zur Zerstörung und Aufhebung dieser Begriffe überhaupt. Ich glaube, der logische Ausgangspunkt zu solchen Gedanken liegt in der unausgesprochenen Annahme, genaue Qualitätsaussagen seien identische Urteile (vgl. später Satz 4). Heißt dann nämlich eine Handlung = fromm, dieselbe Handlung = unfromm, so wird fromm = unfromm; d. h. bei der Identität des mit entgegengesetzten Werturteilen bedachten Objektes wird Identität der entgegengesetzten Begriffe selbst als

richtig, müssen sich also auch „gottgefällig“ und „gottverhaßt“ ausschließen.

b) Unter den Göttern gibt es Streit und Meinungsverschiedenheit 7 b 2; — vom mythosgläubigen Euthyphron 6 b 7, c 5 aufgestellt und von Sokrates nun gegen ihn ausgespielt.

Diese beiden Voraussetzungen werden als unvereinbar erwiesen. In Analogie zu den menschlichen Verhältnissen wird gefolgert, daß auch bei den Göttern über Zahl, Größe und Gewicht, wo das Messen eine rasche Kontrolle ermöglicht, Streitigkeiten kaum denkbar sind, daß sie sich vielmehr bei Werturteilen gerecht-ungerecht, schönhäßlich, gut-schlecht usw. geltend machen[1]). Nun lieben die Einzelnen natürlich, was sie gerade für schön, gut und gerecht halten[2]). Den einzelnen Göttern sind demnach verschiedene Dinge und Menschen lieb. Das was wir gegenüber dem einen Gotte mit Recht gottgefällig nennen, ist in Rücksicht auf einen andern gottverhaßt,

---

logisch unabwendbare Folge betrachtet. Da nun aber am Gegensatz der Wertbegriffe nicht gerüttelt werden darf, so wird er rückwärts auf die Objekte übertragen. Das führt zum Schlusse: N i e darf derselbe Gegenstand entgegengesetzt bewertet werden; die Werturteile müssen absolut und vom Objekt für immer zum voraus bestimmt sein, für subjektive Freiheit ist kein Raum (vgl. später Satz 3). Also eine denkbar scharfe Absage an den populären und sophistischen Relativismus aller Werte. — Ich bitte, dieser Anmerkung zum voraus den engen Zusammenhang der Sätze 2—4 zu entnehmen.

1) Das ist kein sokratischer Satz, sondern die Folgerung aus der von Sokrates nicht anerkannten, nur verwendeten Voraussetzung des Euthyphron, es gebe Götterstreit. Immerhin gibt Sokrates zu, es komme unter Menschen Uneinigkeit im sittlichen Werturteil vor, es gebe Leute *οὐ δυνάμενοι ἐπὶ ἱκανὴν κρίσιν . . ἐλθεῖν*. Das läuft der sonstigen sokratischen Anschauung von der überindividuellen sittlichen Autonomie des Intellekts zuwider. Die sittlichen Werte sind hier ausdrücklich als unter Menschen nicht eindeutig meßbar betrachtet. Dieser sittliche Relativismus ist im Munde des Sokrates sehr seltsam. Eine Widerlegung kann ich höchstens darin finden, daß später mit der Ablehnung von Antwort 2 und 3, besonders durch Satz 3, das Wesen der Frömmigkeit von allem subjektiven Urteil losgelöst wird. (Vgl. die vorige Anm.) — Dieses ungeklärte Nebeneinander der volkstümlichen, empirisch-relativen und Platons eigener theoretisch-absoluten Ausdrucksweise in den Worten desselben Sokrates bleibt unbehaglich. Ich bekenne, keine vollbefriedigende Erklärung zu wissen.

2) Diesen Satz und die eben Anm. 1 besprochene Unklarheit kann ich mir entgegen Arnim eher v o r als nach dem Lysis geschrieben denken, Gemeinsam ist beiden Dialogen, daß das *φιλεῖν* sich immer auf das Gute richtet, hier im Euthyphron ist es noch nicht das absolute, ideelle Gute, sondern nur das ganz subjektive: *ἅπερ καλὰ ἡγο ῦ ν τ α ι ἕκαστοι . . . ταῦτα καὶ φιλοῦσιν* 7 e 6.

so wird z. B. die Anklage des Sohnes gegen den Vater infolge eigener Erlebnisse dem Zeus lieb, für Kronos dagegen peinlich sein. Gottgefällig ist also kein eindeutiger Begriff und kann mit gottverhaßt zusammenfallen, nach der von Euthyphron aufgestellten Definition könnten also auch fromm und unfromm zusammenfallen. Das widerspricht Satz 2 a, die Antwort des Euthyphron war also falsch.

Euthyphron versteift sich wieder ungeschickt auf seinen Spezialfall. Der ungerecht Tötende sei nach der übereinstimmenden Meinung aller Götter zu bestrafen. Sokrates greift das eingeschmuggelte „ungerecht“ auf: was als Unrecht zu betrachten sei oder nicht, das sei ja jedesmal die Streitfrage, es werde somit wieder ein subjektives Moment hineingetragen. Er kann die Anklage eines Sohnes gegen den Vater nicht billigen. Sollte indessen Euthyphron wirklich aller Götter Zustimmung zu einem solchen Vorgehen nachweisen können, so will er dessen Weisheit bewundernd anerkennen.

Euthyphron hat wenigstens schon eines gemerkt: seine Aufgabe ist schwierig (9 b 4). Sokrates kommt ihm zu Hilfe. Die Bemühung des Euthyphron, seines Vaters Tat als allen Göttern verhaßt nachzuweisen, hat nur einen Sinn, wenn er Antwort 2 in neue, verbesserte Form bringt. Aus Euthyphrons Gedankengang heraus liest Sokrates eine neue Definition und schlägt daher vor:

A n t w o r t 3: Unfromm ist, was a l l e Götter hassen, fromm, was alle lieben 9 d 2[1]). Was nur bei einem Teil der Götter Zustimmung findet, ist keines von beiden oder beides zugleich[2]).

Euthyphron übernimmt diese Definition wörtlich 9 e 1. Er ist von ihrer Güte so sehr überzeugt, daß er eine Prüfung durch Sokrates zwar nicht ablehnt, aber kaum für nötig erachtet. Er versteht auch zunächst nichts von dessen schweren Bedenken und

---

1) Daß eine derartige Antwort heute noch für jeden Offenbarungsgläubigen ausreicht, betont Wilam. I S. 203. II S. 77.

2) 9 d 4 *οὐδέτερα* erinnert an *τὸ οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν* im Lysis. Die zweite Möglichkeit (*ἀμφότερα*) eines gleichzeitigen Fromm- und Nichtfrommseins ist unverträglich mit Satz 2, vgl. S. 59 Anm. 1. Außer es sei an eine Mischung von guten und schlechten Elementen gedacht, die teils Liebe, teils Haß auslösen. Als Gesamturteil wäre dann dieses „sowohl — als auch“ nur eine Spielart des „keines von beiden“, da weder von vollem Frommnoch von vollem Unfrommsein gesprochen werden dürfte. Es wäre ein Objekt denkbar, das a l l e sowohl lieben wie auch hassen. Aber 9 d 4 heißt es *οἱ μὲν — οἱ δέ*, also ist unbestreitbar der in Satz 2 a bekämpfte Subjektivismus als möglich stehen geblieben. Non liquet.

schwierigen Fragen (10 a 4). — Sokrates bekämpft nämlich die Bestimmung der Frömmigkeit als Gottgefälligkeit, weil damit keine wesentliche Eigenschaft, nur etwas Sekundäres genannt werde. Fraglich ist nämlich, ob das Fromme Ursache oder erst Ergebnis des Wohlgefallens der Götter ist. Sokrates lehrt: Immer bringt erst eine aktive Tätigkeit einem Objekt die Eigenschaft einer Passivität bei; erst durch ein Lieben entsteht ein Geliebtes, erst durch die Liebe der Götter etwas Gottgeliebtes und Gottgefälliges. Die Eigenschaft „gottgeliebt" ist also nichts Ursprüngliches, Wesentliches, vielmehr erst eine Folge der Götterliebe, zeitlich später, nicht Ursache. Das Fromme dagegen wird von den Göttern um seiner selbst, um seines Frommseins willen geliebt[1]). Es erweckt erst die Zuneigung[2]), ist vorgängig, bliebe auch ohne Liebe immer noch das Fromme. Darin verrät sich der allgemeine Satz:

Satz 3 3. Die ethischen Wertbegriffe sind absolut, keine Exponenten von Gefühlen subjektiver Art[3]). Vgl. 10 d 6. 7.

1) Das heißt hier 10 d 4. 5 *διὰ τοῦτο*, im Lysis würde es heißen *ἕνεκα*. Der Standpunkt ist ein anderer. Hier ist das geliebte Objekt als causa movens Ausgangspunkt, im Lysis ist es der fühlende Mensch, da wird das Geliebte Ziel und Zweck der Neigung. Hier liegt das Interesse ganz auf dem Begriff des Frommen, im Lysis mehr auf dem psychologischen Vorgang, den Beziehungen von Subjekt und Objekt.

2) Das Fromme als etwas Gutes hat hier die Naturkraft, Liebe anzuziehen, ist also objektive Ursache der Liebe. Dagegen war 7 e 6 bloß der subjektive Glaube an die Güte des Objekts Grund zur Liebe. Das ist wenig klar. In der Sprache des Lysis wäre das Fromme = *πρῶτον φίλον*, das *ἅπερ καλὰ ἡγοῦνται* von 7 e 6 = *φιλ' ἅττα*, da wird die hier vermißte Brücke geschlagen. Also eher Lysis nach Euthyphron. Vgl. S. 60 Anm. 2.

3) So Arnim S. 144. Er spricht 10 c—e von einem „Dogma"; „absolut sicher" werde hier der Lysis verwertet. — Dogmen, d. h. sokratische Sätze dürfen uns nicht mehr veranlassen, eine Quelle zu suchen. Auch wird das Resultat hier klar und unabhängig gewonnen, indem man induktiv ausgeht vom *φερόμενον, ἀγόμενον* usw. 10 a—c. Wichtiger scheint mir die Beobachtung, daß Satz 3 nicht fertig auftaucht, sondern vorbereitet wird. Euthyphron versteht 10 a 4 noch nichts, d 8 hat er gelernt. Die sokratische Kritik von Antwort 3 führt zu einem an sich interessanten, diesmal nicht als selbstverständlich vorausgesetzten Ergebnisse. Sokrates lehrt; hier spielt sich einmal eine Unteractio in positiver Richtung ab innerhalb der negativen Hauptactio des Gesamtdialogs. — Es fragt sich, ob nicht schon früher bei einer Axiombegründung eine solche Lehre vorlag. Am ehesten im Laches bei Satz 4: *ἴσως οὐ μανθάνετε . ., ἀλλ' ὧδε μαθήσεσθε*. Aber damals handelte es sich um einen ziemlich einfachen methodischen Satz, hier ist von einem wahrhaft schwierigen Problem die Rede; damals gab Sokrates unaufgefordert eine

Die beiden Begriffe fromm und gottgeliebt sind also nicht identisch, statt dem Wesen (*οὐσία*) enthält die Definition nur ein sekundär dem Frommen zustoßendes Ereignis (*πάθος*), nämlich die Götterliebe. Es fehlt also die primäre Ursache, die wahre nähere Bestimmung des gesuchten Frömmigkeitsbegriffes. Es setzt hier offenbar Sokrates den Satz voraus:

4. Eine Definition muß ein umkehrbares Identitätsurteil sein; was sich als Aussage anderer Art erweist, ist ungenügend und darf nicht als Definition gelten. Vgl. 10 d 12, 10 e 9—11 a 4. Sokrates wünscht, nachdem sich fromm und gottgeliebt als Begriffe von ungleichem Gehalte herausstellten, eine bessere Antwort. Und zwar soll ganz frisch von vorn angefangen werden (*πάλιν εἰπὲ ἐξ ἀρχῆς* 11 b 2), er wirft also alle bisherigen Bemühungen als wertlos beiseite. Satz 4

Euthyphron ergibt sich: *οὐκ ἔχω ἔγωγε ὅπως σοι εἴπω ὃ νοῶ* 11 b 6. Er klagt, daß keine Aufstellung unerschüttert bleibt. Das bittere Gefühl der Niederlage ruft einem Zwischenspiel, einer Auseinandersetzung über die Schuldfrage. Sokrates stellt fest, daß alle Versuche von Euthyphron ausgingen (*σαὶ γὰρ αἱ ὑποθέσεις* 11 c 4); hielten sie nicht stand, sei auch die Schuld sein. Euthyphron schreibt dagegen Sokrates die Geschicklichkeit eines Daidalos zu, alles in Bewegung zu bringen, nichts in Ruhe zu lassen. Sokrates spricht sein Bedauern aus, verwünscht dieses Wissen (*σοφία*), möchte diese Kunst um kein Geld freiwillig betreiben (*ἄκων εἰμὶ σοφός* 11 d 7), sein Ziel seien vielmehr unverrückbare Sätze: *ἐβουλόμην γὰρ ἄν μοι τοὺς λόγους μένειν καὶ ἀκινήτως ἱδρῦσθαι.* —

Sokrates übernimmt nun die Gedankenführung ganz offen (*αὐτός σοι συμπροθυμήσομαι*), aber unter Wahrung der Fiktion seines Schülerverhältnisses (vgl. 5 a c) zu Euthyphron (*ὅπως ἄν με διδάξῃς* 11 e 3). Er stellt von sich aus unbewiesen auf Satz und

5. Antwort 4: Alles Fromme ist gerecht 11 e 5. Satz 5

Begründung, hier lehrt Sokrates, weil die Fragestellung unverstanden blieb. In dieser Erschwerung, im Nicht-mehr-selbstverständlich-sein des sokratischen Satzes scheint mir etwas Neues zu liegen. Laches 189 c 6 hieß es noch *δῆλον ὅτι*; was Sokrates vortrug, galt ihm als jedermann verständlich. Jetzt im Euthyphron wird zuerst vorsichtig die Frage gestellt 10 a 1, erst 10 b 10—12 folgt die feste Behauptung. — Dieser Hinweis auf Früheres sei nur um der Ehrlichkeit willen zur selbständigen Nachprüfung und Entscheidung gegeben. Ich gebe ihn selber, gerade weil ich hier im Euthyphron tendenziös und bewußt erstmals von „Lehre" spreche.

Sokrates versucht sogleich auch hier die Umkehrung, die dem letzten Definitionsversuche zum Verhängnis wurde, die Kontrolle, ob gerecht und fromm identisch seien. Diese Aufgabe übersteigt Euthyphrons Horizont, er gesteht, nicht nachzukommen (*οὐχ ἕπομαι* 12 a 3), was Sokrates galant als Folge der Uebergelehrtheit auslegt. Er veranschaulicht an einigen Beispielen die Möglichkeit, nicht von Identität, sondern von einer Unterordnung von Begriffen zu reden [1]). Das „Ungerade" ist der Zahl untergeordnet, die Scham der Furcht. So gilt auch: wo etwas Frommes, da ist etwas Gerechtes; nicht aber die Umkehrung: wo etwas Gerechtes, da ist etwas Frommes. Gerechtigkeit ist der weitere Begriff, Frömmigkeit der engere. So nimmt Antwort 4 eine genauere Form an, bei der nun beide Glieder gleichwertig sind:

Satz 5 umgeformt

(5) Das Fromme ist ein Teil des Gerechten 12 d 2.

Auf des Sokrates Frage nach der Art dieses Teiles unterscheidet Euthyphron die Gerechtigkeit gegenüber Menschen von der Gerechtigkeit gegenüber den Göttern. Er findet so eine speziellere Definition und bringt als

Antwort 5: Fromm ist der Teil der Gerechtigkeit, der sich mit der Pflege der Götter befaßt 12 e 5.

Sokrates greift nun nach einer ersten Zustimmung hartnäckig und spöttisch den Ausdruck „Pflege" an, als ob es sich dabei nur noch um eine Kleinigkeit handelte (*σμικροῦ τινος ἐνδεής εἰμι* 13 a 1). Der Sinn der Pflege von Tieren ist deren Wohlergehen, Nutzen und Besserung; darf davon gegenüber Göttern die Rede sein? Euthyphron versucht Antwort 5 in andere Form zu bringen, Frömmigkeit sei „dienende Pflege" [2]). Sokrates ist nicht zufrieden. Jede Dienstleistung unter Menschen rechtfertigt sich durch einen Zweck, z. B. Heilung, Schiffahrt, Hausbau usw., also muß auch

1) Das ist in dieser deutlichen Form neu, hebt aber Satz 4 nicht auf. Auch jetzt wird ja Antwort 4 = Satz 5 erst in der Umformung anerkannt, und 12 d 2 ist sie umkehrbar. — Schwieriger ist das Verhältnis zu der S. 59 Anm. 1 gemachten Annahme zu erklären. Ich denke mir: Platon hat eine Zeitlang Qualitätsaussagen wirklich für identische Urteile gehalten. Die Fiktion eines Teilverhältnisses — Identität und Teilverhältnis sind ja beides Hilfskonstruktionen, Hypothesen — ist das Spätere, führt dann zur Methexis an dem zur Idee erhobenen absoluten Begriff (z. B. Symp. 211 b). Im Euthyphron gehen wie auch im Protagoras die Annahme von Identität und die Erkenntnis der Möglichkeit einer Ueberordnung durcheinander.

2) Die von Sokrates und Euthyphron in rascher Reihenfolge flüchtig geformten neuen Definitionen zähle ich nicht, weil sie nur Interpretationen der unbestrittenen Antwort 5 sein wollen.

der Menschen Dienst gegenüber den Göttern durch einen höhern Zweck gerechtfertigt sein. Er will den Inhalt des göttlichen Wirkens vom fachkundigen Euthyphron erfragen. Dieser hält zähe an seinem Anspruch fest, das Göttliche zu kennen; als der Götter Werke weiß er aber nur unbestimmt „Viel Schönes" zu nennen (13 e 12), eine Spezifizierung lehnt er als zu mühsam ab (14 b 1, vgl. 6 c 5). Er begnügt sich schließlich mit der Versicherung, als besonders wichtig und glückbringend die verständige Ausübung von den Göttern angenehmen Werken in Gebet und Opfer zu bezeichnen. Sokrates entnimmt daraus unter Protest über Euthyphrons geringen Willen, ihn zu belehren, eine neue Form der Definition: „Frömmigkeit ist Kenntnis von Opfern und Beten 14 c 5". Er legt Opfer und Gebet als Leistung und Forderung auf Gegenleistung aus, die Frömmigkeit ist also mit andern Worten „Handelsgeschäft zwischen Menschen und Göttern" (14 e 6). Euthyphron will selbst diese Formel gelten lassen, wenn sie nur endlich Sokrates beliebt (e 8). Sokrates verwahrt sich gegen Gefälligkeitsurteile, ihm ist es um die Wahrheit zu tun (e 9). Er vermag bei diesem Tauschgeschäft keinen Nutzen für die Götter zu erkennen, da die Menschen nichts Gutes besitzen und von sich aus zu schenken vermöchten, das nicht von den Göttern herstammt. Nennt man aber als Beispiele von frommen Werken, Ehrung und Dankbarkeit gegen die Götter, also Wohlgefälliges (*κεχαρισμένα*), so erhält das Fromme wiederum den Sinn von gottgeliebt und gottgefällig. Das bedeutet einen Rückfall in die abgelehnte Antwort 3. Sokrates zieht erfreut das Fazit: Euthyphron hat diesmal selber — gemeint ist offenbar das unglückliche Zurückgreifen auf Einzelfälle und besonders die Einführung des „Wohlgefälligen" — den Anlaß zum circulus vitiosus gegeben. Der Vorwurf der Ergebnislosigkeit, den er 11 d 1 auf Sokrates schob, trifft ihn nun unzweifelhaft selber; er wird zum Eingeständnis einer verfehlten Untersuchung gezwungen (15 c 10).

Zum drittenmal versucht Sokrates ganz von neuem anzusetzen: *ἐξ ἀρχῆς πάλιν ἡμῖν σκεπτέον* 15 c 11. Er kann sich nicht denken, daß Euthyphron ohne ein genaues, festes Wissen um Frömmigkeit seinen Vater anzuklagen wagt, er gesteht ihm von vornherein dieses Wissen zu (15 d 1. 8), er beschwört ihn um dessen Offenbarung, um die Wahrheit (d 2) — da macht sich Euthyphron mit einer faulen Ausrede davon. Sokrates bleibt allein, im letzten Moment getäuscht, ohne das Wissen um das Fromme, das ihn von seiner

Anklage befreien, ihm zu einem bessern Leben verhelfen sollte. Ihm bleibt nur sein altes Nichtwissen 16 a 2.

Der Euthyphron hat mit den übrigen kleinen Dialogen gemeinsam die teilweise scharfe persönliche Polemik. Er übertrifft sie noch; die Gegenüberstellung verwendet hier stärkste Mittel: Sokrates, der anspruchslose, einfache, sich keiner Kenntnisse rühmende, lernbegierige und doch so gesprächsgewandte Mann neben dem eingebildeten, äußerst unbehilflichen Vertreter offizieller Frömmigkeit. Der eine unschuldig angeklagt, der andere leichtfertig Ankläger seines Vaters — schon dieser Vergleich vernichtet den Menschen Euthyphron, ganz abgesehen von seinen geringen intellektuellen Fähigkeiten. Dabei ist der Angriff des Sokrates überaus kühn; er läßt durchblicken, daß er die Götterfabeln als unglaublich und unsittlich verwirft (6 a 7), daß ihm Opfer und eigennützige Gebete als Markten und Feilschen erscheinen (14 e); er hat die Tendenz, die sittlichen Begriffe von den Göttern und das Dasein der Götter ganz von der Menschen Handeln abzulösen [1]). Das kommt einer Erhöhung, aber auch einer Verflüchtigung des Götterglaubens gleich. Er will an Stelle der ängstlichen, egoistischen Frömmigkeitsspekulation des Euthyphron reinere Anschauungen setzen.

Im Rahmen der beiden Charakterbilder treten die Definitionsfragen hervor. Ein erstmaliges Scheitern des von Euthyphron behaupteten Wissens, wird 11 b 6 erreicht, dabei aber die Schuld auf Sokrates geschoben; einem zweiten bedingungslosen Eingeständnisse des Nichtwissens weicht Euthyphron durch seinen Abgang aus (15 e 3). Damit stellt er sich zugleich in seiner geistigen Beschränktheit wie in seiner feigen Unaufrichtigkeit bloß. Er kann die ihm zugewiesene Lehrerrolle gegenüber Sokrates nicht durchführen, und da er das nicht zugestehen will, wird er durch die übertriebene Höflichkeit oder die lästige Hartnäckigkeit des Sokrates hart mitgenommen (besonders gegen das Ende 12 a, 13 e 8—12, 14 b 9—d 7, 15 b 7—e 4). Er wird mit bitterer Schonungslosigkeit als schwer von Begriff und kleinlich gekennzeichnet; immer wieder fällt er von den allgemeinen Fragen in den für ihn aktuellen Einzelfall zurück und ist eifrig um

1) Sehr scharf formuliert das Arnim S. 139: die „eigene sittliche Erkenntnis" werde „bedroht (!), indem der Wille persönlicher göttlicher Wesen als maßgebendes Prinzip für das fromme Verhalten angesehen werde". Hätte Sokrates solche Worte gebraucht, so wäre die Anklage nicht mehr verwunderlich. Auch im Euthyphron ist die Zurückhaltung größer.

seine Rechtfertigung bemüht. Qui s'excuse, s'accuse. Euthyphron mag zuletzt fliehen; er bleibt dennoch intellektuell und moralisch gerichtet. — Sokrates tritt ab mit dem Bedauern, nichts gelernt zu haben und daher nichts zu wissen (16 a 2). Das ist beinahe sein letztes Wort. Es entspricht dies genau den andern kleinen Dialogen: der Unterredner ist von einem vermeintlichen Wissen — von der *σοφία* des Euthyphron ist sehr oft die Rede — herabgeführt zur Einsicht seines Nichtwissens, sei sie nun ausgesprochen oder nicht. Und Sokrates selber gibt keine zusammenhängende eigene Lehre; er spricht durchgehends von einem Nichtwissen (2 c 6, 6 b 3, 16 a 2); er leugnet die ihm vom Volke zugeschriebene Weisheit (3 c d) und Lehrtätigkeit. Nur einmal läßt er sich „weise" schelten, daß er nämlich die Kunst des Daidalos verstehe, scheinbar gesicherte Sätze ins Wanken und zu Fall zu bringen. Das leugnet er nicht: er versteht sich auf Kritik, auf eine rein negative Fertigkeit, er weiß um sein eigenes Nichtwissen und weiß auch im fremden Scheinwissen das Nichtwissen klarzulegen. Soweit erstrebt der Dialog Euthyphron auch das Bewußtwerden des Nichtwissens als Ziel.

Aber darin erschöpft sich sein Gehalt nicht. Zum erstenmal spricht es Sokrates ganz deutlich aus: diese Kunst der Kritik, dieses Nichtwissen ist unfreiwillig [1]), kein letztes Ziel. Seine Sehnsucht geht auf „bleibende, unbewegliche Sätze" (11 d 7). Er schließt das Gespräch nicht nur wie im Laches mit einer Ermahnung, aus der Einsicht des Nichtwissens heraus einen fremden Lehrer zu suchen, er klagt nicht bloß wie im Hippias, wider Erwarten nichts gelernt zu haben. Innerhalb der Haupttendenz, das Bewußtsein des Nichtwissens zu wecken, brechen Ansätze zu Wissen und Lehre durch, zuerst im Satze von der absoluten Existenz der ethischen Begriffe (S. 62 Anm. 3). Ferner knüpft Sokrates unmittelbar an die Verlegenheit des Euthyphron (11 b 6) seine eigene Bereitwilligkeit zur Mithilfe an. Er selber gibt ganz aus sich heraus ohne im Gedankengang des

1) Nicht die Kritik an sich ist natürlich unfreiwillig, sondern nur der jedesmal negative Ausgang. Sokrates fände lieber einmal Menschen und Grundsätze, die der Prüfung standhielten. Er nennt sich *ἔχων σοφός* 11 d 7 (ähnlich Hipp. min. 373 b 7), er wendet also in raffiniertem Wortspiel das Nichtwissenwollen auf seine kritische Methode, als ob sie ein „Wissen" wäre, selber an.

Unterredners zu bleiben einen Definitionsversuch[1]) (Antwort 4 = Satz 5), der unwiderlegt bleibt. Er versucht also aus sich selber ein Wissen zu schöpfen, er verrät es nicht bloß in latenten Sätzen, er beginnt offen zu lehren (11 d — 12 d)[2]). Es bleibt freilich Versuch; zu einem sichern Resultate gelangt er dabei nicht. Denn die Kritik von Antwort 5 stößt zwar deren Richtigkeit nicht geradezu um, aber läßt doch in der Auslegung ihren Sinn als unklar, unverständlich und von fraglichem Werte erscheinen, womit auch die grundlegende sokratische Antwort 4 in den Zweifel einbezogen wird. Darin offenbart sich etwas Neues: Sokrates führt formell den Kampf gegen den Unterredner, sachlich aber beginnt er mit seinen eigenen Thesen zu diskutieren. Aus dem persönlichen Gegensatze löst sich heraus eine Sachdiskussion, die von Sokrates allein bestritten wird. Hier ist es erst ein leiser Anfang: diese Entwicklung der Dialogform setzt sich im Lysis fort.

So gehört der Euthyphron, wie in seiner reiferen Terminologie[3]) (*ἰδέα, εἶδος, παράδειγμα, ὑποθέσεις*, ohne daß schon die Ideenlehre das hier vorhandene sprachliche Gefäß füllte), so auch in seiner Dialogform teils zu den kleinen Dialogen mit dem Ergebnisse des Nichtwissens, teils weist er schon darüber hinaus.

1) Die Ausschaltung des Frommen durch Unterordnung unter das Gerechte wird ernstgenommen von Wilam. II 77. Bloßer Stoff zur Diskussion ohne positiven Bekenntniswert ist sie für Ueberweg S. 251, Arnim S. 152.

2) Schon in der Diskussion über das Wissen des Wissens im Charmides könnte man „Lehre" sehen. Damals fand Sokrates aber keine Lösung, und Ausgangspunkt für alle in die Luft gebauten Konstruktionen war eine Formel des Kritias, nämlich die abgeänderte Antwort 5. — Anders im Euthyphron. Hier ist das Lehrhafte ganz deutlich: vgl. Wilam. II 79: „die belehrende Absicht ist unverkennbar."

3) Das Auffällige in der Ausdrucksweise im Vergleich zu den andern Dialogen stellen auch fest Arnim S. 142. H. Maier S. 127.

Wesen und Gehalt der kleinen Dialoge. Ein Ueberblick.

Fünf kleine Dialoge — fünfmal eine in großen Zügen ziemlich gleichmäßige und einförmige Wiederholung desselben Schemas. Die Dialogelemente treten nun klar auseinander. Die Einzelbeobachtungen zu sammeln und als Gesamtheit zu werten, bleibt als letzte Aufgabe übrig. Dabei wollen die ersten zwei Abschnitte nochmals reine Interpretation und, soweit das möglich ist, unanfechtbare Tatsachenfeststellung und -deutung sein. Da ist das Vorhandene einzige Grundlage, der platonische Sokrates eine reale Größe. Daran anschließend sollen die gegebenen Dialoge vor den unwirklichen, nur imaginären Hintergrund des überhaupt Möglichen gestellt werden; da muß die Auslegung sich ins Subjektive und Unbeweisbare wagen, da wird vom jungen Platon und vom historischen Sokrates die Rede sein.

1. Die Unterredner

Die Unterredner sind alle Sachverständige, Fachleute, *σοφοί*. Ion, Hippias und Euthyphron glauben und behaupten es selber; Kritias zählt Charm. 161 c 5 unter die „Weisen"[1]); Laches und Nikias sind bei einem Gespräch über Tapferkeit als Feldherren natürlich Männer vom Fach; Charmides schließlich wird 157 d 6 als *σωφρονέστατος* vorgestellt, ist daher ebenfalls gegenüber Sokrates der berufene Gewährsmann für Sophrosyne.

Das Gespräch bewegt sich jedesmal innerhalb des Fachgebietes der Unterredner[2]). Ihre Prüfung und ihre Niederlage spielt sich auf einem ihnen vertrauten Boden ab; das steigert am Anfang ihren Dünkel, ihr Ueberlegenheitsgefühl gegenüber dem Laien Sokrates, steigert aber auch ihre wachsende Verlegenheit bis zur vernichtenden Katastrophe.

1) Bei der ansprechenden, aber für mich sehr unsichern Annahme von Wilam. II 63, die Formel von Antwort 3 *τὸ ἑαυτοῦ πράττειν = σωφρονεῖν* sei einer Schrift des Kritias entnommen, wird Kritias erst recht Spezialist für das Thema des Dialoges Charmides. — Nach H. Maier S. 379, Anm. 2 stammt die Definition von Antisthenes.

2) Wilam. I 183/4.

Die Antworten der Unterredner sind ziel- und zusammenhangslose Versuche zu Definitionen, zuerst meistens im Gedanken an einen konkreten Einzelfall ohne Klarheit über die grundsätzlichen Anforderungen der Aufgabe geformt, nachher von der sokratischen Kritik beeinflußt in der Weise, daß jedesmal einem augenblicklich sichtbar gewordenen Mangel abgeholfen wird. So sind diese Antworten fortlaufende Zufallstreffer, nie ganz unrichtig, aber dennoch ohne jede Widerstandskraft dem fremden Urteil und fremden Abänderungsvorschlägen preisgegeben.

Die Unterredner sind dadurch von Anfang an schwächer als Sokrates, unfrei und kraftlos. Trotz ihrer Einbildung und ihrem Selbstgefühl lassen sie sich ihr angebliches Wissen fast widerstandslos entreißen. Sie stimmen seltsamerweise fast ausnahmslos den sokratischen Grundsätzen und Anforderungen zu, als ob sie ihren eigenen, nur augenblicklich vergessenen Ueberzeugungen entsprächen. Sie verlassen, verleugnen damit ihre eigenen Definitionen. Sie anerkennen die sokratischen Axiome als verpflichtend, sie glauben an deren Wahrheit und verzichten davor auf ein konsequentes Beharren bei ihrer ersten Meinung. Sie sind alle moralisch gebunden und sind insofern unbewußte Sokratiker[1]), freilich verblendet und eitel, aber ohne den Mut zum Kampfe, zum prinzipiellen Gegensatze, zur Verachtung der sokratischen Moral — ein Gedanke an die ganz andern Gestalten der größern Sophistendialoge: Thrasymachos, Gorgias und selbst Protagoras genügt, um diese Behauptung zu verdeutlichen. — Ion wählt das Nichtwissen, um dem Vorwurf des Unrechthandelns (541 e 3) zu entrinnen; Hippias zaudert mit seiner Zustimmung aus moralischen Bedenken (375 d 3); Euthyphron macht sich bei des Sokrates letzter Mahnung wegen der moralischen Anrüchigkeit seiner Klage gegen den Vater eilends aus dem Staube. Kritias verwirft zweimal scheinbare Ergebnisse wegen ihrer Unmoral. Einmal hat er die Selbsterkenntnis, des delphischen Gottes Gebot, ganz unbeachtet gelassen; ein andermal hat sich der Inhalt dieses Gebotes, die Sophrosyne, als unnütz erwiesen. Da streicht er selbst (164 c 7) die vorangegangene Untersuchung durch oder läßt es sich doch von Sokrates gefallen (175 e 5); es liegt ihm fern, mit dem eigenen Gedankenspiel an den sokratischen Axiomen zu rütteln.

1) Raeder S. 91 kommt noch am ehesten dieser Anschauung nahe. Für ihn ist noch nicht Sokrates, sondern erst Platon Gegner der Sophisten; er zieht daher einen Trennungsstrich zwischen den „sokratischen" und den viel feindlicheren, nur platonischen Sophistendialogen. — Meine Darstellung richtet sich gegen Wilamowitz, der mit Ion, Hippias, Protagoras Platon von Anfang an Front gegen die Sophisten machen läßt. — Ziemlich in meinem Sinne behandelt finde ich diese Frage noch bei Apelt: Platon. Aufsätze V „Die Taktik des platon. Sokrates". Vgl. S. 99: die Mitunterredner „werden unwillkürlich zu Vertretern der Gedanken des Sokrates selbst". S. 103: „Sokrates steckt gleichsam selbst in seinen Gegnern drin." Nur anerkenne ich nicht, daß diese Taktik allgemein für Platon, also für alle Dialoge gilt.

So ist die Stellung der Unterredner eine ganz eigenartige. Sie sind Sokrates nicht ebenbürtige Gegner, da sie ja seinen Grundsätzen keine eigenen gegenüberstellen. Sie sind aber auch keine Schüler, weil sie auf alle Fragen Bescheid zu wissen, den von Sokrates ihnen angebotenen Lehrauftrag durchführen zu können glauben. Sie sind im Irrtum befangen, in einem Widerspruch stecken geblieben: sie tun sich auf ihr Wissen viel zugute und nehmen dennoch die ihren Ruhm vernichtenden sokratischen Voraussetzungen an. Sie sind also unfähig zum konsequenten Denken, rasch und unüberlegt in ihren Antworten und klammern sich doch an ihre Würde des Alleskönnens. Es sind keine verstockten Feinde, keine bewußten und überzeugungsfesten Anti-Sokratiker, es sind vielmehr wenig bedeutende Scheingrößen, denen die Einsicht in die eigene Leere fehlt, die sich und ihre Grenzen nicht kennen. Daher sinken sie so bald aus der angemaßten Bedeutung zum Nullpunkt herab, gar lächerlich, wenn sie wie Ion, Hippias und Euthyphron sich selber eitel brüsten, sanfter, wenn sie wie Kritias, Charmides, Nikias und Laches in Erörterungen ein Wissen nicht bloß selbst gerne behaupten, sondern mit der Einsicht ihres Nichtwissens es dennoch zu suchen bereit sind.

2. Sokrates

Die Aneinanderreihung früherer Einzelbeobachtungen ergibt folgendes Bild: Die Sokratesgestalt der kleinen Dialoge trägt gelegentlich historische Einzelzüge. So wird seiner Tapferkeit im Felde Laches 181 b, 189 b 5 und im Eingang des Charmides gedacht. Bei der Jugend stadtbekannt und beliebt zeigt sich Sokrates Lach. 180 e 5, Charm. 156 a 6. Sein Auftreten ist aber in erster Linie gekennzeichnet durch die stereotype Behauptung des Nichtwissens, mit der er auch gerne das Gespräch nachdrücklich abschließt. Damit hängt zusammen seine Vorliebe, angeblich als Schüler um Belehrung zu bitten (*δίδαξον* Hipp. min. 364 b 9, Charm. 173 d 8) und seine Tätigkeit ein Lernen zu nennen (Lach.

181 d 5, 201 b 1; Euthyph. 5 a 8), während weniger nah vertraute Männer in ihm einen Lehrer vermuten (Lach. 188 e 5, 189 a 7). Als einzige Form einer ihm verständlichen Belehrung bezeichnet er die Kurzrede, die Dialektik (Hipp. min. 373 a 2), und er verlangt Anpassung an dieses sein Ungeschick. Er will eine einfache Form der Rede, daher verschmäht er zweimal eine von der Volkssprache sich entfernende, der Erklärung bedürftige, von ihm „sophistisch" gescholtene Terminologie (Lach. 197 d, Charm. 163 d). Dagegen erlaubt er sich selber mehrmals in seiner Ausdrucksweise Zweideutigkeiten; so will er im Charmides in den Antworten 1—3 die Wörter *ἡσυχῇ*, *αἰδώς*, *τὸ ἑαυτοῦ πράττειν*, nur in einem Sinne verstehen, der sicher den Absichten des Unterredners widerspricht. Einige Male scheint er mir auch seine eigenen Aufstellungen zu übertreten (vgl. S. 51 Anm. 2, S. 52 Anm. 2, S. 60 Anm. 1, S. 61 Anm. 2). Das keckste Spiel wagt er im Hippias min. in der Gleichsetzung des *ψευδόμενος* mit dem *δυνατὸς ψεύδεσθαι*, womit er nicht nur der Wahrheit, sondern diesmal auch der alltäglichen volkstümlichen Ausdrucksweise ins Gesicht schlägt[1]). Er stellt damit die Tendenz über alles, er ist trotz der Grundsatzlosigkeit der Gegner und der ihm dadurch verliehenen Ueberlegenheit in seinen Mitteln nicht wählerisch. Er will die Demütigung der Unterredner um jeden Preis.

Und das alles weiß Sokrates zu erreichen unter Wahrung der Form des Nichtwissens. Er spielt den Lernenden; er fragt, er lehrt nicht — abgesehen von ersten Ansätzen zur Lehre im Euthyphron. Seine Meinungsäußerungen fallen in den Rahmen des fremden Denkens. Der Unterredner bestimmt durch seine Person den Inhalt des Gesprächs. Was Sokrates vorbringt, sind Bedenken und Forderungen, die meistens durch der Unterredner Worte veranlaßt wurden. Er bemüht sich mit Geschick, seine eigenen Anschauungen aus fremden Gedanken herzuleiten, als Eigentum des Unterredners zu erklären und ihn dadurch fast unvermerkt zu deren Annahme zu bestimmen. Dieser sich oft wiederholende Vorgang findet eine wahrhaft klassische Form Lach. 192 c 5: „ich weiß, daß du (!) glaubst . . ." (vgl. auch Charm. 163 e 6; oben S. 56). Durch diese Form gedeckt, darunter verborgen, liegt das sokratische Wissen:

1) Von dieser Beobachtung aus wollen Gomperz S. 239 und Ritter S. 271 den Hippias min. nur für einen engen Kreis der Sokratiker, wo ein Mißverständnis ausgeschlossen war, bestimmt denken; Wilam. I 136 hält ihn aus demselben Grunde nur vor des Sokrates Tode für möglich.

Die sogenannten sokratischen Sätze und Forderungen.

Zwei Feststellungen sind für ihre Auffassung bestimmend:

a) Sie sind in den einzelnen Dialogen nicht nur ad hoc aufgestellt. So sehr Sokrates überall die Unterredner negieren will, seine Sätze sind nicht nur der Freude am Widerspruch entsprungen. Sie wiederholen sich nämlich in mehreren Dialogen, sie sind also sicher in vollem Ernste gesprochen. Es scheint mir aber nicht möglich, aus diesen Wiederholungen heraus eine aufbauende Reihenfolge der Dialoge mit Sicherheit festzuhalten, irgendeine systematische Erweiterung zuverlässig zu beobachten[1]). —

b) Die Absicht der sokratischen Sätze ist verschieden erklärt worden. Bonitz ging von der Voraussetzung aus: Die unbestrittenen Sätze eines jeden Dialoges geben in ihrer Kombination eine verborgene Antwort auf die aufgeworfene Frage. — Er wollte damit Platons Werke vor Angriffen schützen; er stand dabei selbst unter dem Banne der Zeitanschauung, der „Philosoph Platon" könne doch nichts Ergebnisloses geschrieben haben; ein solcher Vorwurf müsse die Echtheit einer Schrift in Frage stellen. Das Nichtwissen durfte daher nur scheinbar sein. Wieweit ich diese Auffassung teile, habe ich durch Hervorheben der sokratischen Wissenssätze veranschaulicht, aber die Tendenz des Nichtwissens möchte ich deswegen nicht gleichzeitig leugnen und verkennen; es würden sonst eigene Worte des Sokrates nicht beachtet; die reine Interpretation wäre verletzt. Ich kann den sokratischen Sätzen keine solch weitgehende Funktion beimessen. Ich glaube eher: Sie sind fragmentarische Versuche zu einer einheitlichen Grundanschauung, an die Oberfläche gezogen, so wie die Absicht der Widerlegung der Unterredner es erforderte, aber doch zusammengehalten und gegen alle Einwände gefestigt durch eine gewisse Einheit. Sie stehen, weil zusammenhängend, den zusammenhangslosen Antworten der Unterredner überlegen gegenüber. Aber es sind nur Fragmente — diese Behauptung mag einem Rückfall um ein halbes Jahrhundert Platonforschung gleichsehen. Indessen — ich leugne nicht einen inhaltlichen Zusammenhang, ich halte nur an der Tatsache fest, daß diese kleinen Dialoge einen philosophischen Gehalt höchstens in Fragmentform offen-

1) Von der entgegengesetzten Ansicht ist das Werk Arnims großenteils beherrscht.

baren. Denn das Ziel des Nichtwissens geht der Absicht einer eigenen Lehre vor. Hätte Platon in erster Linie die gesuchten Definitionen geben wollen und geben können, so hätte er sicher die klare und bestimmte Form der sokratischen Sätze dafür verwendet.

Eine Zusammenstellung der sokratischen Sätze erschöpft also wohl den positiven Gedankengehalt der kleinen Dialoge, nicht aber ihren literarischen Gesamtcharakter und ihre psychologische Bedeutung. Ein Ueberblick sei hier dennoch gegeben zur Erleichterung eines Gesamturteils und einer Beobachtung der Beziehungen der Dialoge untereinander. Auch hier handelt es sich vor allem um Feststellung der Grundlage des platonischen Schaffens, der Anfänge, dann in zweiter Linie um knappe Hinweise auf die Tragweite dieser Grundlage für die spätern platonischen Werke. Die Anordnung der sokratischen Sätze läßt sich in diesem Ueberblick sowenig wie eine Sammlung von Fragmenten eindeutig und mit zwingender Ueberzeugungskraft durchführen. Ich stelle ein paar allgemeine, wenig persönlich gehaltene Sätze voraus und lasse zwei weitere Gruppen folgen, in denen ich die zwei entgegengesetzten Komponenten der frühesten platonischen Philosophie — wenn man diesen hochklingenden Namen schon gebrauchen darf — zu finden glaube.

Die 33 bei den Inhaltsangaben herausgehobenen Sätze [1]) lassen sich ungefähr in folgender Art gruppieren und zusammenziehen:

I. Methodische und logische Sätze.

Sie stehen vereinzelt und gleichen allgemeinüblichen Redensarten und Denkregeln; sie sehen etwas nach Gemeinplätzen aller Gebildeten aus.

Charm. Satz 5 Vgl. Euthyphron 9 e 5

1. Ziel jeder Untersuchung ist die Wahrheit, auf Person und Namen des Gewährsmannes ist nicht zu achten.

Das deutet auf eine Ablehnung der Autorität. Sie läßt sich nur verstehen beim Glauben an die geistige Kraft jedes Einzelnen, durch Prüfung und Nachdenken das Richtige und Wahre zu finden. Zugrunde liegen muß die Anschauung, in der Vernunft

1) Diese Zahl ließe sich erweitern oder verengern, denn die Entscheidung, was alles als Gesprächsvoraussetzungen und sokratische Sätze anzusprechen sei, läßt sich innerhalb der Dialoge nicht mit mathematischer Exaktheit und ganz ohne Willkür treffen.

des Menschen sei ein absolutes, überindividuell richtigwertendes Instrument vorhanden [1]).

2. Zuerst ist der Endzweck zu bestimmen, darnach das Mittel zu wählen. Lach. Satz 3

3. Nur mit dem Ganzen kann auch der Teil geheilt werden (wobei als Ganzes die Seele, als Teil der Körper bezeichnet wird). Charm. Satz 1

In beiden Sätzen liegt das Bestreben, alles Einzelne einem Ganzen unterzuordnen, nur auf das große Ganze zu achten, das Seelische über das Leibliche zu stellen und nur ein bewußtes Handeln mit klar umschriebenem Ziel gutzuheißen. Die rein intellektuelle Aufgabe der Zielsetzung muß also aller empirischen Tätigkeit vorangehen; das Denken ist das Erste, Handeln das Zweite. Der Weg führt also nicht etwa vom Experiment, der Erfahrung zu einem unbekannten Ziele, sondern von Zweck und Ziel aus rückwärts (vgl. oben S. 46).

4. Jede Definition muß in sich konsequent sein und das Gemeinsame und Wesentliche umfassen. Lach. Satz 7 Euthyphron Satz 1

5. Die Definition ist ein Identitätsurteil. Euthyphron Satz 4

II. Die Sätze vom Fachmann und vom Fachwissen (ἐπιστήμη).

Eine auffallend große Gruppe von Sätzen beschäftigt sich mit Fachmann und Fachwissen. Denn gerade weil Sokrates aus seinem Nichtwissen heraus zu lernen begehrt, sind für ihn diejenigen Männer und Berufe von besonderem Interesse, bei denen auch er unzweifelhaft innert gewisser Grenzen ein Wissen und eine Möglichkeit der Lehre anerkennen muß. Er sucht hier durch genaue Beobachtung das Wesen und die Bedeutung des Wissens festzustellen.

6. Nur der Fachmann, nicht die Majorität, besitzt Sachkenntnis; der Fachmann soll daher in allen Fragen entscheiden. Lach. Satz 1

7. Der Fachmann ist sozial wertvoller als der Alleskönner. Charm. Satz 6

8. Der Fachmann weist sich aus durch gute Lehrer oder ein eigenes Werk. Lach. Satz 2

Diese drei Sätze sind rein aus der Erfahrung erschlossen. Arbeitsteilung erhöht die Qualität der Leistung, somit sind in jedem

1) Dieser Annahme entspricht es, wenn Prot. 357 b die „Meßkunst für Lust und Unlust“ als etwas für jedermann Feststehendes und, wie mir scheint, Ueberindividuelles angesehen wird. Dagegen findet sich eine Abweichung von dieser Anschauung im Euthyphron (S. 60 Anm. 1).

Fache die Spezialisten die Tüchtigsten. Fachleute werden ausgebildet durch sachkundige Lehrer; das Fachwissen wird also übernommen von einer Autorität. Im Fachwissen teilen sich die Menschen in die einzelnen Gebiete, es sind also nirgends alle in gleicher Weise zum Urteil befähigt. Das ist eine grundsätzliche Abweichung von Satz 1 [1]), wo die Erkenntnismöglichkeit der Wahrheit allen gleichmäßig zuerkannt und die Autorität abgelehnt wurde. Dieser Widerspruch bleibt unaufgeklärt.

Charm. Satz 8 9. Jedes Fachwissen ist gekennzeichnet durch ein Fachgebiet, ein außerhalb liegendes Objekt (ist τινός).

Ion Satz 3 Charm. Satz 11 10. Für jedes Fachgebiet (= Wissensobjekt) gibt es nur ein zuständiges Fachwissen.

Ion Satz 1 11. Jedes Fachgebiet, jedes Wissensobjekt muß etwas Reales, nicht nur etwas Formales sein. — Die weniger allgemeine Wendung im Ion heißt: Das Wissen um Wort und Inhalt innerhalb des Fachgebietes ist für den Fachmann untrennbar.

Diese drei Sätze sind Folgerungen und Ergänzungen zum Prinzip der Arbeitsteilung. Die beiden ersten Sätze lassen Wissen und Wissensinhalt gegenseitig durch einander bestimmt werden. Satz 9 schließt das reflexive Wissen aus — bei der ausführlichen Diskussion im Charmides wird dessen Möglichkeit zwar unentschieden offen gelassen —; offenbar soll hier ein rein formales Wissen abgelehnt werden. Es entspricht dies der allgemeinen Interesselosigkeit des platonischen Sokrates dieser frühesten Dialoge an rein psychologischen Vorgängen [2]). Seine Einstellung beschränkt sich auf den empirischen Ausgangspunkt, auf Einzelfälle, wo Wissen und Gegenstand des Wissens nicht identisch sind. — Satz 10 treibt die Trennung der Disziplinen konsequent auf die Spitze, ist die logisch korrekte Formel für weitestgehende Spezialisierung und nimmt jeder zusammenfassenden, übergeordneten Disziplin den Charakter ernsten Fachwissens. — Der letzte Satz schaltet ein rein formales Wortwissen aus. Das ist logisch inkonsequent; die Arbeitsteilung könnte schließlich dem einen das Sprechen über ein Fachgebiet, dem andern die praktische Beherrschung zuweisen. Die Sätze 10 und 11, beide in ihrer Umgebung wohl verständlich, machen

1) Im folgenden bezeichne ich der Einfachheit halber die Sätze mit den Ziffern, die sie in diesem Ueberblick, nicht aber in den einzelnen Dialogen tragen.

2) Ob Platon im Charmides schon den Begriff des Selbstbewußtseins im modernen Sinne im Auge hatte, ist strittig. Wilam. II S. 65, Anm. 1 verneint es; offenbar zielt er auf Natorp S. 27.

sich in ihrer Auswirkung den Rang streitig. Sie rufen der Frage, wo sich denn in der unendlichen Teilungsmöglichkeit von Fachgebieten eine Grenze des Erlaubten findet. Satz 11 verbietet ein Wissen ohne realen Inhalt, Worte ohne Sachkenntnis. Die bloße Form der Rede, τὸ πρέπον, wird nicht als Inhalt anerkannt (vgl. S. 23 Anm. 1). Es herrscht die Ueberzeugung: Wer selber Wagenlenker ist, spricht am besten über Wagenrennen usw. (Ion 537); damit fallen praktische Tätigkeit und Sprechen darüber zusammen. Theorie und Praxis, soweit sie denselben Gegenstand behandeln, sind ungeschieden; hier hört die Arbeitsteilung auf. Anderseits wird im Hippias minor und im Charmides aus Satz 10 unbedenklich die Folgerung gezogen, es gebe ein eigenes Wissen um Wahr und Falsch, ein Fachwissen um Gut und Schlecht, wodurch die nur der Theorie zugänglichen Wertbegriffe als besonderes Fachgebiet vom Gebiet der bloß praktischen Tätigkeit abgespalten werden. In Satz 11 aus dem Ion werden Worte oder Werturteile über bloße Worte nicht als fachmännische Tätigkeit anerkannt, im Hipp. min. und Charm. scheinen die Wertbegriffe einem realen Wissensinhalt gleichwertig zu sein (vgl. unten Satz 23). Diese beiden Auffassungen widersprechen sich. Im Ion wird induktiv ausgegangen von der Erfahrung, daß hinter leeren Worten oft kein Wissen liegt und sie deshalb nicht als Wissensinhalt genügen. Hipp. min. und Charm. führen dagegen einfach Satz 10 logisch einwandfrei unbegrenzt weiter, ohne die gewählten Beispiele weiterhin an der Realität zu prüfen [1]).

Gemeinsam ist auch diesen drei Sätzen der reale Grundzug: Sie sind aus der Wirklichkeit gewonnen und möchten Tatsachenerklärung, keine Spekulation sein. —

Ion Satz 3. Hipp. min. Satz 1 [2]). Charm. Satz 9 12. Jedes Fachwissen umfaßt gleichzeitig Positives und Negatives in seinem Gebiete.

Daß jedes Wissen zwangsläufig Gegensatzpaare umschließt, wurde oben S. 28 beobachtet. Dieser Satz ließe sich als logische Selbstverständlichkeit daher auch Gruppe I beizählen.

Lach. Satz 11 13. Jedes Fachwissen ist ein und dasselbe für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Dieser Satz ist mehr formal als sach-

1) Man frage sich nur, was an den Handwerkerkünsten noch übrig bleibt, wenn einmal das εὖ und ὀρθῶς πράττειν als Spezialfähigkeit weggenommen wird! Vgl. S. 51 Anm. 2.

2) Schon Raeder S. 94 hat diesen gemeinsamen Satz dazu verwendet, Ion und Hipp. min. einander nahezustellen. — Sämtliche Parallelstellen bei Platon sammelte Apelt Platon. Aufsätze S. 204, Anm. 1.

lich richtig. Gewiß sorgt, wie es im konkreten Beispiel heißt, die Arztkunst in allen Zeiten für die Gesundheit. Aber nur der Name bleibt ein und derselbe, sein Inhalt nicht; der Zweck bleibt derselbe, aber nicht der Weg. Es liegt also diesem Satze eine Fiktion zugrunde. Das Fachwissen, die einzelne *ἐπιστήμη*, wird nicht als ein von Menschen geschaffenes, den Kulturanschauungen unterworfenes Geistesprodukt betrachtet, sondern als eine objektive, vom Menschendasein unabhängig für sich bestehende Größe. Diese Ablösung vom schöpferischen Subjekt und Objektivierung ist dieselbe wie in den später zu besprechenden Sätzen von den Wertbegriffen.

Diese Gruppe sokratischer Sätze über Fachmann und Fachwissen ist, wenigstens in ihrem Ausgangspunkte, induktiver Natur. Die einzelnen Sätze werden aus alltäglichen Beobachtungen abgeleitet, dann durch Folgerungen erweitert. Sie dürfen daher ihrem Wesen nach wissenschaftlich heißen, weil sie wenigstens auf unbestreitbaren Tatsachen aufgebaut werden. Sie erheben auch Anspruch auf Wirklichkeitswert, führen aber in ihren Konsequenzen sehr weit über das Beweisbare hinaus.

Das Prinzip der Arbeitsteilung wird aus den realen Lebensverhältnissen als das leistungsfähigere erkannt und nun seine folgerichtige Durchführung gefordert. Es ist undemokratisch; denn es muß zur Anerkennung von Autoritäten auf allen Gebieten führen und engt daher das allgemeine Mitspracherecht des Individuums ein. Der Gedanke der striktesten Trennung der Fachgebiete und die Ablehnung bloß formaler Wissensinhalte leiten zur Ideenlehre hin. Das hat schon Bonitz S. 248/9 ausgesprochen [1]), Arnim in allen Dialogen von Anfang an nachzuweisen versucht. Auch wer entgegen Arnim nicht daran glaubt, daß Platon selber von seinen ersten Schriften an diese Folgen ahnte, muß doch die Frage nach einem Zusammenhange aufwerfen. Die Sätze 10 und 11 führen schon im Ion zur Verwerfung der Rhapsodik. Die Rhetorik muß einmal derselbe Vorwurf treffen; der Philosophie ist also zum voraus ein Daseinsrecht abgeschnitten, solange sie nicht ein Spezialgebiet, einen realen Wissensinhalt nachweisen kann. Ich setze hiefür Arnims

1) Anläßlich der Besprechung des Charmides sagt er: „wenn wir aus den ... Beweisen für die Realität der Ideen den eigentlichen Kern herausheben, so liegt dieser im Begriffe des Wissens selbst; Platon erachtet es als durch den Begriff des Wissens selbst erfordert, daß sein Objekt etwas Reales sei."

Worte hin: „Für Plato ist es von großer Bedeutung, daß der Gegenstand der *ἐπιστήμη* ein Reales sein muß" (S. 113). „Das ganze Gebiet menschlicher Beschäftigungen ist unter die Fachwissenschaften aufgeteilt" (S. 99). „Denn da alle Gegenstände in der körperlich-sinnlichen Welt bereits unter die Künste aufgeteilt sind, bleibt für die höchste Wissenschaft nur ein transzendentaler Gegenstand übrig" (S. 104). Daß die Voraussetzungen und Keime der späteren Entwicklung, nicht aber die fertige Ideenlehre, sich schon in den frühesten Dialogen finden, ist auch meine feste Ueberzeugung. Es ist nämlich der entscheidende Satz 10, welcher der Philosophie eine übergeordnete Stellung verwehrt und schließlich für sie einen eigenen realen Spezialinhalt erheischt, schon im Ion, nicht erst im Charmides enthalten, worauf meines Wissens bisher niemand achtete.

Nun kann alle Auslegung, wie mir scheint, gerade über den folgenschwersten Schritt nicht die erwünschte Klarheit erreichen. Ob nämlich die Uebertragung des fachmännischen Prinzips auf Erziehung und Politik, ob der Uebergang von der technischen zur sittlichen Tätigkeit bewußt und in vollem Ernste vollzogen wird, darüber sagen die sokratischen Sätze nichts aus; erst mit der Frage nach dem Umfange ihrer Gültigkeit beginnen die Schwierigkeiten (oben S. 76/7). Unzweifelhaft wird im Hippias minor und im Charmides zweimal der Uebergang vom Technischen zum Sittlichen durch sprachliche Zweideutigkeiten erzwungen (S. 28/9 und S. 51 Anm. 2); im Laches und Charmides wird die Arbeitsteilung durch Parallelsetzung mit den handwerklichen Fertigkeiten auch auf Erziehung und eine „glückbringende Kunst" übertragen (S. 32 Anm. 1, S. 50 Anm. 2). Demgegenüber steht die Erwägung, der Fachmann mit dem Fachwissen für Erziehung usw. sei doch nur ein theoretisches, durch die Logik, nicht mehr durch die Erfahrung gerechtfertigtes Postulat, eine bloß konstruierte Folgerung aus dem Grundsatze der Arbeitsteilung. Ein solcher Fachmann wird wohl hypothetisch angenommen, aber nirgends als wirklich vorhanden erwiesen. Selbst das im Charmides angedeutete Wissen von Gut und Schlecht bringt keine sichtbare Lösung darüber, ob und wie einer und wer gerade Fachmann darin werden könnte. Es bleibt hier bei der Tatsache des Nichtwissens; die theoretische Forderung und die praktische Erfahrung lassen sich nicht vereinen.

Die induktiv gewonnenen Sätze vom Fachmann scheinen mir dennoch von doppelter Wirkung zu sein. Erstens wird das

Verhältnis von Fachwissen und ethisch-politischer Tätigkeit als Problem aufgestellt[1]); es wird die Frage aufgeworfen, ob es auch im Sittlichen einen Fachmann gebe. Sie bleibt unentschieden, sie ist — wie schon oft ausgesprochen wurde — die ungelöste, mehrfach erneute Grundfrage, die sich durch alle platonischen Frühdialoge hindurchzieht. Zweitens wird aus der Beobachtung der Fachleute klar und entschieden als Ergebnis die Anschauung festgehalten, daß jede erfolgreiche Tätigkeit auf einem Wissen beruhe. Aus den Erfahrungssätzen vom Fachmann ist durch Verallgemeinerung der sog. „sokratische" sittliche Intellektualismus hervorgegangen. Er ist also das Resultat eines induktiven Gedankenganges[2]).

Für die Allgemeingültigkeit dieses Intellektualismus und dafür, wie sehr Sokrates nur bewußtes geistiges Eigentum anerkennt, zeugen einige weitere sokratische Sätze:

14. Erfolgreiche Anwendung eines Mittels setzt ein Wissen um
Lach. Satz 4 dieses Mittel voraus und zwar a) was es ist, b) wie es am besten erworben wird.

15. Die absichtlich, d. h. bewußt Lügenden sind besser als die
Hipp. min. unabsichtlich Lügenden.
Satz 2 Dieser Satz ist zu kombinieren mit Satz 12, der sich auch im Hipp. min. findet; der bewußt Lügende kann darnach auch bewußt die Wahrheit sagen. So verstanden, vertritt unser Satz 15 den allgemeinen Gedanken: Unter allen Umständen ist bewußtes Handeln besser als unbewußtes.

16. Der Besitz einer Eigenschaft bringt mit sich die Fähig-
Charm. Satz 2 keit zu ihrer Definition.

17. Ein Wissen bringt mit sich die Fähigkeit zu seiner Definition.
Lach. Satz 5 Beide Sätze scheinen identisch. Satz 16 enthält, so allgemein ausgedrückt, eine Uebertreibung. Es müßte nämlich folgerichtig mit dem Vorhandensein der ἀμαθία oder κακία immer auch die Definitionsfähigkeit verbunden sein, was nicht nur den Tatsachen zuwiderläuft, sondern auch zu logisch bedenklichen Schlüssen führt. Trotzdem bestätigen beide Sätze einen konsequenten Intellektualismus, da sie die Ueberzeugung vertreten, daß auch sittliche Eigen-

1) Es wird dann im Protagoras klar und ziemlich ausführlich behandelt, aber nicht gelöst.

2) Aehnlich urteilt H. Maier S. 343.

schaften immer eine intellektuelle Fähigkeit bedeuten, ihrem Träger Einsicht in ihr Wesen und die sprachliche Ausdrucksgabe automatisch mitbringen. Es wird also die sittliche Eigenart eines Menschen einer fachmännischen Begabung gleich als ein Wissen aufgefaßt. —

III. Die Sätze vom Lebensziel und der Einheit der Wertbegriffe.

Im Laches und Charmides wird allgemein der Erziehung die Aufgabe zugewiesen, die jungen Leute „besser" oder „möglichst gut" zu machen (Charm. 157 d 1, Lach. 179 b d). Dabei wird das einemal als spezielleres Erziehungsziel die Tapferkeit, das anderemal die Sophrosyne bezeichnet. Die Definitionsversuche geben Veranlassung, mehrfach Qualitätsbezeichnungen aneinanderzureihen.

18. Die Tapferkeit ist schön, daher zugleich mit Einsicht (φρόνησις) verbunden. — Lach. Sätze 8. 9.

19. Tapfer = gut = weise. — Lach. Satz 10 (194 d 1 u. 4)

20. Die Sophrosyne muß sein schön, gut, nützlich, glückbringend, bewußt. — Charm. Sätze 3. 4. 10. 12. 7.

Diese Sätze und Gleichungen bedeuten streng genommen nicht eine Identität aller sittlich wertvollen Begriffe, sondern nur ihr kettenartiges Verbundensein. Die eine Qualität zieht die übrigen nach sich, so daß wohl alle genannten Eigenschaften gleichzeitig, nicht aber als wesensgleich auftreten. Es sind ungleiche Summanden, deren Einzelwahrnehmung aber jedesmal auf das Vorhandensein der Gesamtsumme schließen läßt, so daß faktisch eine Einzelqualität auch für die andern zeugt, die eine der andern in dieser stellvertretenden Bedeutung für die Gesamtsumme doch gleichwertig wird[1]).

21. Tapferkeit ist ein Teil der Gesamttugend. — Lach. Satz 6

22. Frömmigkeit ist ein Teil der Gerechtigkeit. — Euthyphron Satz 5

Solche Unterordnungsversuche entsprechen wohl volkstümlich erklärenden Redewendungen, wo gerne eine Unbekannte durch eine andere „erklärt" wird. —

Gleichsetzung und Verbundensein in Form einer unteilbaren Summe oder Teilverhältnis sind in diesen Sätzen nur zwei verschiedene Hilfskonstruktionen (S. 64 Anm. 1) für dieselbe geistige Tendenz, an Stelle der Vielheit und des Nebeneinanders der Werte eine einheitliche und einzige Wertgröße zu setzen, in der dann alles

1) Anders wird im Protagoras eine vollständig sich deckende Identität der Haupttugenden angenommen.

Streben mündet. Bildlich gesprochen soll in den Wertbegriffen der Polytheismus durch einen Monotheismus verdrängt werden — der Gedankengang des Euthyphron rechtfertigt diesen Vergleich. Da jede Einzeltugend, jeder Einzelwert das Streben nach einer bestimmten Richtung lenkt, muß zur Erreichung einer Einheitlichkeit im sittlichen Leben für alle Komponenten eine einzige Resultante eintreten; der Einzelwert darf, seiner Selbständigkeit beraubt, nur noch als mitbestimmender Faktor Geltung haben.

Die Benennung dieses einheitlichen Gesamtwertes ist erst versuchsweise gefunden. Die Bezeichnung „Kenntnis des Guten und Schlechten" wird erwogen als nähere Bestimmung für die richtig verstandene Tapferkeit und Sophrosyne, dann aber als unvereinbar mit den Voraussetzungen oder Antworten der Unterredner nicht länger beibehalten. „Das Gute" als Name für die Gesamtheit der Einzelgüter ist noch nirgends deutlich verwendet; „gut" ist in den Sätzen 19 und 20 nur eine gleichgeordnete Qualität neben andern. Eine klare Abstufung der Güter und Ansätze zu einer Güterlehre bringen in verschiedener Art erst Lysis, Euthydemos und Symposion. Im Charmides lassen sich Anfänge herausklügeln bei etwas pedantischer Interpretation. Satz 4 nennt die Sophrosyne etwas Gutes, 161e—162a wird auch umgekehrt behauptet: Ohne die Qualität „gut" keine Sophrosyne. Daraus kann das Gute als der weitere, übergeordnete Begriff oder als Kausalursache herausgelesen werden, weil „gut" nicht nur als eine zufällige Eigenschaft, sondern als eine unentbehrliche Voraussetzung der Sophrosyne gilt. Interessanter und deutlicher ist die Stelle 174cd, wo die Kenntnis von Gut und Schlecht anscheinend erst nachträglich Nutzen und Glück mit sich bringt, also in einer Güterlehre an erster Stelle stehen müßte, während Nutzen und Glück als unselbständige Beigaben zu werten wären. Diesmal wird der Einheitsgedanke also nicht quantitativ als Summen- oder Teilverhältnis gefaßt, sondern kausal hinter der Vielheit der Güter und Werte eine einheitliche Quelle angesetzt (S. 52 Anm. 1).

Wichtiger als Name und Art der Einheitsfiktion ist die Tendenz schlechthin. Das Streben nach Einheit in den Wertbegriffen ist sachlich ungerechtfertigt, widerspricht der täglichen Redeweise und den Erfahrungssätzen, widerspricht allen subjektiven Werturteilen und psychologischen Tatsachen. Hier liegt also eine unwissenschaftliche, unbeweisbare Anschauung zugrunde, eine rein philosophische Spekulation, der in die Wirklichkeit hineingetragene Wunsch, das sittliche Lebensziel in einem einheitlichen Begriffe zusammenzufassen und es als objektiv und allgemeinverbindlich zu verstehen. Hier findet gerade das Gegenteil vom sonst üblichen induktiven Verfahren statt, nämlich ein Hineinprojizieren der eigenen persönlichen Bedürfnisse und Denkergebnisse in die Tatsachenwelt. —

Ihren deutlichsten Ausdruck und ihre höchste Steigerung findet diese Erscheinung in den Sätzen von den objektiven Wertbegriffen:

23. Die sittlichen Wertbegriffe sind absolut und unabhängig von Gefühlen subjektiver Art. — Euthyphron Satz 3

24. Fromm und unfromm sind sich ausschließende Gegensätze — ein Satz, der nur unter der Voraussetzung, daß die wahren Werturteile nicht im subjektiven Ermessen stehen, durchgängig richtig ist (S. 59 Anm. 1). — Euthyphron Satz 2

Auch die Ablösung der Wertbegriffe vom urteilbildenden Subjekt bedeutet ein Streben nach Einheit, diesmal nicht der Begriffe untereinander, sondern der Urteile. Die Mannigfaltigkeit individueller Anschauungen wird verurteilt und die Forderung nach einheitlicher, allgemein übereinstimmender Bewertung jeder Lebenserscheinung erhoben. Damit wird den Erfahrungstatsachen der Rücken gekehrt, der Vielheit von individuellen Werturteilen die objektive Berechtigung abgesprochen, dagegen die bloß gewünschte, nirgends beobachtete Einheit der Urteile als sachlich gerechtfertigt, als Forderung der Wahrheit hingestellt. Noch knapper ausgedrückt: Der gedanklichen Konstruktion der Einheit wird in höherem Grade Wahrheit zuerkannt als der wahrgenommenen Vielheit, Denkforderungen gelten als wahrer als bloße Tatsachenbeobachtung.

Damit ist der unwissenschaftliche, wirklichkeitsfeindliche, imperativische Charakter einer Gruppe der sokratischen Sätze nachgewiesen. Diese Sätze wollen nicht mehr Wirklichkeitserklärung sein, sondern erheben Anspruch auf eine höhere, unkontrollierbare Wahrheit. Sie sind somit dogmatischer Natur. Denn die Existenz der objektiven Wertbegriffe soll unabhängig sein von ihrer gedanklichen Erfassung, auch ohne ein wissendes und denkendes Subjekt soll es eine objektiv vorhandene Welt der Werte

geben [1]). Das Seinsollende wird über das Seiende gestellt, sogar als wirklicher, als in höherem Grade seiend empfunden.

Von den vereinzelt stehenden methodischen und logischen Sätzen abgesehen deuten also die besprochenen sokratischen Sätze auf einen doppelten Ausgangspunkt des frühplatonischen Denkens, auf ein induktiv-empirisch-wissenschaftliches Vorgehen wie auf ein deduktiv-dogmatisch-unwissenschaftliches. Auf der einen Seite steht die Lebensbeobachtung, die Erfahrung, daß sich das menschliche Wissen auf eine große Zahl von verschiedenen Fächern verteilt und dabei in um so höherem Grade zuverlässig ist, je kleiner das Fachgebiet, der Wissensinhalt, abgegrenzt wird. Hier ruht beim Fachmanne jede praktische Fähigkeit auf einem Spezialwissen als Grundlage; jedes Wissen wiederum hat einen eigenen, realen Gegenstand zum Inhalt [2]). Auf der andern Seite steht die spekulative [3]) Forderung einer Einheit aller sittlichen Werte, einer Einheit im Ziele der Erziehung und des Lebens. In Analogie zu den Sätzen vom Fachmanne wird auch bei den sittlichen Werten, bei der Gesamttugend, eine Kenntnis, ein Wissen als notwendige Grundlage für die Verwertbarkeit gefordert (Lach. Sätze 9 und 4, Charm. Satz 7). Erziehung und Sittlichkeit werden dadurch parallelgestellt einer fachmännischen Kunst, werden zu einem Wissen — der sittliche Intellektualismus ist dadurch geschaffen — und brauchen einen realen Inhalt: die zur Realität erhobenen Wertbegriffe.

1) Die entscheidende Partie Euthyphr. 10 b—d spricht freilich nirgends so deutlich; diesen Einwand will ich nicht unterdrücken. Ausdrücklich wird bei den Verba Tragen, Führen, Sehen, Werden, Leiden und Lieben dem Activum die zeitliche Priorität vor dem Passivum zugesprochen, das Geliebtsein als Folge des Liebens betrachtet, der scheinbare Wertbegriff „geliebt" als subjektiver Natur erkannt und daher abgelehnt. Soweit wird also das Subjekt als Urheber einer Wertung nicht geleugnet. Dagegen wird dieser Gedanke nicht auf das Fromme übertragen; da wird der Begriff nicht, wie es uns so nahe läge, als ein Gedachtes aufgefaßt, das nur die Schöpfung eines denkenden Subjektes ist. Die Möglichkeit, daß überall das Subjekt das Erste, der Begriff das Zweite wäre, wird nicht angedeutet, sondern umgekehrt das Fromme als Ursache der subjektiven Liebe angesehen.

2) Auch Zahlen usw. zählen Charm. 166 a. b zu den realen Gegenständen. Vgl. S. 46 Anm. 1 und S. 78 Anm. 1.

3) Neben dem irrationalen Einheitsbedürfnis spielen vielleicht auch logische Fehlschlüsse mit vom Typus: Gerechtigkeit ist etwas Frommes, also gerecht = fromm. Vgl. Prot. 331 a.

Für die Erziehungsfrage, den ganzen Vorgang des Erziehens ist damit keine Lösung gegeben. Es sind erst die entgegengesetzten Enden einigermaßen erforscht und erkannt, die beiden am weitesten voneinander entfernt liegenden Pole. Es sind erst einige Schlagwörter, einige Grundelemente und Konstruktionsteile herausgebildet: Arbeitsteilung und Fachwissen, Mannigfaltigkeit der realen menschlichen Lebensbedingungen einerseits, Einheit der Tugend und damit des sittlichen Lebenszieles, vom Individuum unabhängige Wertbegriffe anderseits. Das Zwischenland ist terra incognita, der Zusammenhang zwischen dem realen Leben und dem ideellen Ziel bleibt ein Rätsel, die sokratischen Sätze bleiben Fragmente. Insbesondere zwei engverwandte Fragen sind unentschieden gelassen, die für das Erziehungsproblem von grundsätzlichster Bedeutung sind:

a) die Frage nach einer Autorität. Satz 1 des Ueberblickes lehnt für die Feststellung der Wahrheit eine Autorität ab. Die Gespräche des Sokrates setzen voraus, daß jedermann, also auch der Unterredner, durch Nachdenken sich ein eigenes Urteil bilden, die Wahrheit feststellen kann. Wahrheitserkenntnis ist somit Sache jedes Individuums, die Möglichkeit dazu muß jedem naturnotwendig und gleichartig innewohnen, da ja die Enthüllung der Wahrheit als Erkenntnis eines überindividuellen Objektiven, nicht als subjektives Meinen verstanden wird. Darnach kann es keine Lehre im Sittlichen geben, der Einzelne ist autonom, jeder trägt den sittlichen Maßstab zum voraus in sich. — Anderseits bedeutet die Anerkennung von Fachleuten die Anerkennung einer Autorität zum mindesten für das Fachwissen (Satz 8 des Ueberblicks). Und im Laches wird sogar für Erziehung, im Charmides für Gut und Schlecht ein Spezialwissen gefordert. Beidemal wird also ein Fachmann und Lehrer für sittliche Werte gesucht und wenn auch nicht gefunden, so doch auch nicht grundsätzlich für unmöglich gehalten. — Die sokratischen Sätze widersprechen sich hierin und bleiben eine klare Antwort schuldig. Im Protagoras und im Staate wird auf diese Frage zurückgegriffen.

b) die Frage der Zielsetzung und der Lehrbarkeit. Wer den Dialog Charmides als Ganzes übersieht, kann den Verdacht eines circulus vitiosus innerhalb seines Gedankenganges nicht ganz abwehren. Charmides soll besser werden (157 d 1); Ziel der Behandlung durch Sokrates ist die Erlangung der Sophrosyne. Sie ist zu suchen, sie gilt es zu definieren. Charmides kennt aber, nach Satz 2

des Sokrates, nur dann die Definition, wenn er die Sophrosyne schon besitzt! Nun mißlingt aber eine Feststellung dessen, was die Sophrosyne ist, und das Ziel bleibt dadurch für den, der es nicht schon erreicht hat, unbestimmbar. Es fehlt also ein Wegweiser, der über das schon Erreichte hinaus und empor führte. — Anderseits fordert Satz 2 des Ueberblicks (aus dem Laches) Bestimmung des Zwecks vor der Wahl der Mittel, hält also Zweckerkenntnis für möglich. — Die ungelöste Schwierigkeit liegt hier offenbar in der erkenntnistheoretischen Frage: Gibt es ein Erkennen von einem erst zu Erreichenden, noch nicht Vorhandenen? Zum erstenmal rührt von ferne der Euthyphron an diese Frage. Er fordert wenigstens, daß der Begriff als Beispiel und Vorbild (*παράδειγμα*) für die Beurteilung der Einzelhandlungen verwendet werde. Er muß also vor jeder Tat und jedem Werk vorschweben, ohne daß freilich gesagt wird, wie sich dann die Kenntnis dieses Begriffes zum voraus erreichen läßt. Zur Lösung der Frage wird später die Lehre von der Anamnesis und die Ideenlehre verwendet, davon handeln Menon und Staat. Das Problem des Strebens, der Sehnsucht nach einem noch nicht erreichten und doch schon begehrten Gute, wobei besonders auf die *φιλοσοφία* hingewiesen wird, wird neu angepackt im Lysis und Symposion. — —

So ist der Gesamtgehalt der sokratischen Sätze trotz ihrer stattlichen Zahl bei näherer Prüfung ein dürftiger. Ein einheitliches sittliches Lebensziel, begründet durch die Einheit der Tugend, wird erstrebt, aber nirgends so klar und programmatisch ausgesprochen wie dann im Protagoras; und im Gegensatz dazu wird die vielfältige fachmännische Gliederung der menschlichen Tätigkeiten beobachtet. Ob aber das Sittliche unter diese fachmännische Gliederung falle oder in welchem Verhältnisse es zu den übrigen Fachgebieten stehe, wie es erreichbar sei, ob es darin Erziehung und Lehrbarkeit gebe, über all das sagen die sokratischen Sätze nichts Sicheres aus. Es fehlt also die Brücke von den ins Ungezählte zersplitterten menschlichen Beschäftigungen zu dem allen gemeinsamen Lebensziel, es fehlen noch die Zwischengüter des Lysis. Es bestätigt sich immer wieder: Die unbestrittenen sokratischen Sätze bleiben Fragmente, alle Auslegung bringt kein geschlossen einheitliches Ergebnis. Das Ziel der kleinen Dialoge kann nicht eine verborgene, zu „erarbeitende“ Lehre sein. Das Suchen unter der Oberfläche führt zu keinem solchen Resultat. Es legt nur die gedanklichen Voraussetzungen der Dialoge bloß und läßt die Dialogtechnik genauer verstehen. Der Wert einer Untersuchung der sokratischen Sätze beruht höchstens darauf, daß sie die Wissenselemente, die in Platon schon vor und bei der Abfassung seiner ersten Schriften vorhanden sind, also seinen frühesten für uns feststellbaren Gedankenkreis, heraushebt. Mag dieser eher klein als groß scheinen, mögen sich darin auch mehr aufgeworfene als gelöste Fragen finden; wo es sich um Platon handelt, sind schon die ersten bescheidenen Denkversuche von höchstem Interesse. Und es ist schon nicht wenig erreicht, wenn sich so früh eine doppelte Methode feststellen läßt: Induktion einerseits und Ausgehen von Wünschen und Dogmen anderseits[1]). Das ist für den Menschen und Denker Platon von Bedeutung. Etwas ganz anderes ist es aber, wenn wir nicht mehr allgemein nach Platons Gedanken, sondern nach der besondern Absicht nun gerade dieser ersten Dialoge fragen. Und da läßt sich nur wiederholen — ich spreche gegen die nach Bonitz lange Zeit übliche Erklärung[2]): Die unbestrittenen sokratischen Sätze können, da sie Fragmente bleiben und nur umständlich sich herausschälen lassen, nicht der Zweck der kleinen Dialoge sein. Der Dialoge eigentlicher Sinn muß doch wohl, wie es natür-

1) In dieser Beobachtung ist mir, soviel ich sehe, einzig Natorp vorangegangen. Was er (S. 8) von Sokrates sagt, übertrage ich vorsichtig ausdrücklich auf den platonischen Sokrates: „Daher dient ihm die Induktion, die vom empirisch Bekannten und Unstreitigen ausgeht, niemals zur Lösung der aufgeworfenen Frage, sondern stets nur als Mittel zu einer fortschreitenden Vertiefung der Fragestellung selbst, die dann sehr bald den Punkt erreicht, wo keine Induktion mehr Antwort zu geben vermag.“ — Dagegen stimme ich Natorps Erklärung des sokratischen Nichtwissens nicht zu; für mich ist freilich der negative Ausgang der Dialoge und ihre literarische Absicht von größerem Interesse als philosophische Erwägungen.

2) Für den historischen Sokrates hat H. Maier mit der Begriffsethik aufgeräumt, z. B. S. 274: „Nicht Ziele des dialektischen Verfahrens sind die Definitionen, sondern lediglich Mittel.“ Aehnlich S. 375. Daraufhin auch der Dialogform gerechte Beurteilung zu sichern, ist mein Ziel. — Wilam. I S. 197 gibt zu: „Es war eben dem Platon gar nicht um den Begriff der Sophrosyne zu tun“. Dem stimme ich bei, doch billige ich die Erklärung, Platon schreibe „um der Personen willen“ nur mit dem Vorbehalt, daß nicht Einzelpersonen verstanden werden. Davon später S. 91/92.

licher und einfacher ist, im Nichtwissen als dem offen ausgesprochenen Resultate liegen[1]).

3. Der Sinn des Nichtwissens als Ziel.

Für den Philosophen mag es berechtigt bleiben, in den ersten platonischen Dialogen vor allem nach der positiven Seite zu suchen; dann muß er sich an die sokratischen Sätze halten. Für den Philologen, dem jeder vorliegende Dialog ein gegebenes, fertiges Literaturwerk bedeutet, kann das nur eine notwendige Vorarbeit sein, die das Wesentliche noch nicht erschöpft. Das letzte Wort hat in den kleinen Dialogen überall das Nichtwissen. Das mag uns die Kenntnis des historischen Sokrates und seiner allfälligen Lehre fast verunmöglichen, uns über die Anfänge Platons in einer unklaren Unsicherheit lassen; die Dialoge sind nun einmal da und harren der Deutung. Ihre scheinbare Resultatlosigkeit bleibt zu erklären. Die Frage nach dem Sinn des Nichtwissens, nach dem Warum gerade einer solchen Dialogform ist einmal in den Mittelpunkt der Forschung zu rücken. An dieser Problemstellung ist mir mehr als an meinem eigenen Deutungsversuch gelegen.

Vorangestellt seien wiederum die in den Dialogen selbst gebotenen Fingerzeige; es seien ein paar Einzelbeobachtungen wiederholt. Sokrates erstrebt nach seinen eigenen Aussagen die Wahrheit (Jon 532 d 8[2]), Charm. 161 c 5, 162 e 4, 175 d 1). Indessen

1) Anhangsweise sei noch die Frage der Bedeutung der sokratischen Sätze für die Chronologie gestreift. Die Sätze Ion 2 und Hipp. min. 1 sind durch Charm. 9 bestätigt (im Ueberblick Nr. 12). Ion 3 entspricht Charm. 11 (im Ueberblick Nr. 10). Soweit sind beide Dialoge schon durch den Charmides gedeckt, greifen nicht über ihn hinaus. Ion 1 (Ueberblick Nr. 11) steht mit Ion 3 in nahem Zusammenhang, wirkt nämlich verschärfend, widerspricht dagegen Charmides und Hippias (S. 76/77). Das kann aber in der Person Ions begründet sein; denn 1 ist auf ihn zugeschnitten. Hipp. min. 2 (im Ueberblick Nr. 15) ist zu kombinieren mit Hipp. min. 1, ist gleichsam ein krasser Spezialfall dazu. So betrachtet, scheinen mir im ganzen Ion und Hippias nicht über den Charmides hinauszuweisen. Das soll nur bedeuten: beide können nach dem Bestand der sokratischen Sätze sehr wohl früh sein, daß sie es sein müßten, ist damit nicht gesagt. — Dagegen findet sich im Euthyphron kein Satz über Fachmann und Fachwissen, die Sätze 3 und 2 (Ueberblick Nr. 23 und 24) weisen mit Wahrscheinlichkeit auf einen spätern Zeitpunkt hin, was allen frühern Beobachtungen entspricht.

2) Wäre nach Wilam. II 38, Anm. 2 als Glosse auszuscheiden.

weckt sein Verfahren Verdacht, und die Frage wird aufgeworfen, ob es ihm wirklich um die Sache zu tun sei, ob er nicht eher nur die Person durch seine lästige, endlose Kritik treffen wolle (Hipp. min. 373 b 4, Charm. 166 c 5). Das löst ein offenstes Bekenntnis aus (Charm. 166 d, oben S. 56/57): Sokrates vollzieht bei Fremden und an sich die Prüfung ohne Unterschied und ohne Ansehen der Person rein um der Sache willen in der Ueberzeugung, daß die klare Feststellung der wirklichen Verhältnisse und der Kampf gegen falsche Vorstellungen, gegen ein Scheinwissen, eine Förderung für alle Menschen, ja geradezu eine persönliche Wohltat bedeute. Daß sich auch der Betroffene, wenn er bildsam ist, von dieser sokratischen Behandlung einen Gewinn fürs ganze Leben verspricht, bezeugt das Beispiel des Nikias (Lach. 188 b 1). Denn das Lernen, wie es Sokrates jedem zur Pflicht macht, heißt Seelenpflege und Seelenheilung. Und ob er sich selber in die Schülerrolle versetzt wie Hippias gegenüber oder als erfahrener Berater vorgestellt wird wie gegenüber Charmides, in beiden Fällen gebraucht er für den Erzieher das Gleichnis vom Arzte (Hipp. min. 372 e 7, Lach. 185 e 1—4, besonders ausführlich Charm. 155 e ff., z. B. 157 a 3. b 3. 4). Unbildung erscheint ihm als Krankheit (*ἀμαθία — νόσος* Hipp. min. 373 a 1). Alle Bildungsbestrebungen sind damit gedeutet als ein Streben nach Gesundheit, nach einem Normalzustand, der zugleich — in der Sprache des Lysis — Anwesenheit des Guten bedeutet[1]).

1) E. Hoffmann in der Neuausgabe von Zeller II S. 1070—1086 überschreibt einen Abschnitt „Platon und die Medizin". Er will in Platons Ethik einen Punkt bezeichnen, wo ihm die Medizin allein weiter helfen konnte, so wie Cohen gezeigt habe, daß an einem bestimmten Punkte der Logik nur die Mathematik Förderung bringen konnte (S. 1076). Als die entscheidenden Dialoge gelten nun für die Medizin und eine ethische Gesundheitslehre der Seele der Gorgias, für die Mathematik und die deduktive Methode Menon und Staat (S. 1078). Ohne mir ein inhaltliches Urteil zu erlauben, muß ich bekennen, daß mir eine solche Punktbestimmung verfehlt erscheint. Wenigstens möchte ich zwei Tatsachen festhalten. Die deduktive Methode wird von Platon, wie ich S. 83 zu zeigen suchte, schon in den ersten Dialogen angewandt; im Menon folgt erst nachträglich eine Begründung. Und genau entsprechend belege ich hier das Bild vom Seelenarzt schon für Hipp. min., Lach., Charm.; die Medizin wird also im Gorgias nur nachträglich in ein System eingegliedert, das Gleichnis ist früher vorhanden. Das sollten, so scheint mir wenigstens, auch philosophisch orientierte Forscher nicht ganz unterdrücken. Für das platonische „System" sind die ersten Dialoge wenig ausgiebig und unbequem, aber für die Entstehung einzelner Vorstellungen

Diese Stellensammlung führt nur zu den schon bei Besprechung des Charmides gezogenen Folgerungen (S. 57). Die Absicht des Nichtwissens ist eine ethische; Eitelkeit und Einbildung sollen verdrängt werden durch das Bewußtsein der eigenen Schwäche. In dieser Hinsicht verwendet Sokrates das delphische *γνῶθι σαυτόν* wirklich, wie es von Kritias (Charm. 164 e 7) ausgelegt wird, gleichbedeutend mit *σωφρόνει*; das Gebot der Selbsterkenntnis schließt in sich die Verpflichtung zur Bescheidenheit. Das bedeutet eine Fortsetzung der alten delphischen Tradition — das mochte mit eine Veranlassung zu dem heute allgemein als echt anerkannten Orakelspruche bilden, durch welchen Sokrates, der Bescheidene und Nichtwisser, zum Weisesten erklärt wurde. Die ethische Tendenz im Nichtwissen des platonischen Sokrates scheint also eine Eigenheit des historischen Sokrates wiederzugeben [1]). „Die gemütliche Erregung, die sein Wort in den Herzen hervorrief, war die Depression, die sich an die Selbsteinkehr knüpfen mußte. Und das Ziel . . war die sittliche Erlösung“ [2]). — Soviel über das Zeugnis einzelner Dialogstellen. —

Die Dialoge als Ganzes lassen den Sinn des Nichtwissens noch nach einer andern Seite hin untersuchen. Und zwar auf dem Umwege über die zweite, die Dialogform bestimmende schriftstellerische Tat (oben S. 14/15), durch die Frage nach der Wahl der Unterredner. Platon hat nirgends Sokrates in einem Gespräche mit Männern niedern Standes, Handwerkern, Landleuten usw. vorgeführt. Und doch mußte der tägliche Verkehr Sokrates auch mit weitesten Kreisen in Berührung bringen [3]). Die Tendenzen anderer sokratischen Schulen zeugen dafür und Platon deutet selber

und Bilder sind sie von Bedeutung. Um nur eine Nutzanwendung zu ziehen: Platon verwendet das Bild vom Arzte also bevor er nach Sizilien kam. Dieser Umstand muß ebensosehr das sokratische Vorbild wie Einflüsse medizinischer Fachmänner als mögliche Quelle gelten lassen.

1) Vgl. Apol. 23 a 7. — Meine Darstellung läßt sich gut vereinen mit dem Ergebnisse der Arbeit von Rud. Herzog: „Das delphische Orakel als ethischer Preisrichter“ in E. Horneffer: Der junge Platon S. 150 ff. Darnach wollte nämlich das Orakel in Sokrates gerade den kleinen Mann im Gegensatz zu den gefeierten Zeitgrößen auszeichnen.

2) H. Maier S. 304. Aehnlich S. 352/53.

3) Das hält auch H. Maier S. 363/64 trotz Ablehnung der xenophontischen konkreten Beispiele im Prinzip fest.

gelegentlich darauf hin [1]), aber er beschränkt sich in der Auswahl der Unterredner doch auf eine Oberschicht [2]). Er bringt keine vereinzelten Apophthegmata, er vermeidet billige, allgemeine Sentenzen, wie sie im Laufe eines langen Lebens bei keinem bedeutenden Manne fehlen. Platon gibt von Anfang an mehr als bloße Kopie und realistische Anlehnung an die Wirklichkeit. Er mag das Wesen und Gedächtnis des Meisters noch so getreu festhalten, die Gesprächsauswahl ist eine platonische, nicht eine sokratische. Nun treten in den Dialogen jedesmal eine positive Größe, der *σοφός*, und die geheimnisvolle Null Sokrates, der *ἰδιώτης*, auf den Plan, wechseln ihre Reden und treten ab im einträchtigen Bewußtsein ihrer Unkenntnis, die beim „Weisen“ nun ganz klar zutage tritt, bei Sokrates immer gleich entwicklungsfähig bleibt. Unzweifelhaft ist das Polemik, d. h. schriftstellerisch bewußtes und berechnetes Anlegen von Hindernissen, um sie zu überwinden und zu beseitigen. Und die Art dieser Polemik können zwei Erwägungen verdeutlichen:

a) die Unterredner werden, rein dramatisch beurteilt, in ihrer Person getroffen; historisch und sachlich gesprochen, ist der Angriff ein überpersönlicher. — Das ist zu erklären. Formell beschränkt sich die Gesprächsführung strikt auf die Anwesenden [3]). Die Dialogführung ist eine einfache; es werden noch keine Ausfälle und Anspielungen auf das Volk von Athen, auf die Sophisten als Zunft usw. eingelegt, wie sie sich von den längern Sophistendialogen an gerne eingestreut finden. Die knappe Form der kleinen Dialoge verleitet sehr leicht dazu, in den Dialogen entweder nur eine persönliche Abrechnung Platons mit Ion, Hippias usw. zu suchen oder sie dann als Definitionsarbeiten zu werten, also nach den sokratischen Sätzen auszugehen. Beide Erklärungsarten lehne ich ab und trete damit der heute üblichen Anschauung gegenüber. Die sokratischen Sätze

1) Z. B. Apol. 17 c 8, 19 d 1—3, 22 c 9; ferner scheinen die von den Modernen oft zitierten Gespräche über Esel, Schmiede und Schuster auf populäre Wirkung berechnet gewesen zu sein: Symp. 221 e 4.

2) Als „Mangel“ empfindet das auch Wilam. I S. 181 und erklärt es durch Platons gesellschaftliche Stellung. Das genügt mir nicht.

3) Darin liegt wohl noch Anlehnung an das echt sokratische, ganz individuelle *ἰδίᾳ ἕκαστον εὐεργετεῖν* (Apol. 36 c 3). Sachlich läßt es Platon von Anfang an fallen, in den spätern Dialogen auch formell; z. B. im Gorgias sind die verurteilenden Worte über das perikleische Athen im Grunde direkt an die Leser gerichtet.

habe ich früher (S. 87/88) als Zweck abgelehnt; die Annahme persönlicher Polemik verbietet sich aus historischen Gründen. Ich greife einige Daten auf: Laches fiel 418, Nikias 413, Kritias und Charmides unterliegen dem Umsturze von 403. Ueber Ion, Hippias und Euthyphron fehlen uns chronologische Angaben. Die Zeit Ions von Ephesos läßt sich aus dem Dialog nicht berechnen, da die historischen Anspielungen auf verschiedene Daten weisen (vgl. Ueberweg S. 217). Hippias ist, nach Platons Protagoras 361 e zu schließen, eher etwas älter als der dort noch junge Sokrates, da er schon in vollem Ansehen stehend geschildert wird. Jedenfalls befand er sich nach 399 in einem Alter, das kaum mehr einen persönlichen Angriff rechtfertigte [1]). Im Euthyphron hat Wilam. II S. 76 einen Anachronismus nachgewiesen. Die Erwähnung von Naxos weist die Klage Euthyphrons gegen seinen Vater spätestens in die Jahre 404/3, während durch den Prozeß des Sokrates als dramatische Zeit das Jahr 399 gegeben ist. Euthyphron lebt sehr wahrscheinlich noch in den Jahren nach 399, also zur Zeit der Dialogabfassung; der Dialog ist freilich der zuletzt geschriebene unserer Gruppe, so daß nicht einmal dies sicher ist. Es gilt also, soweit wir die Lebenszeit der Unterredner nachprüfen können, durchgängig die Beobachtung, die ja auch durch die Anwesenheit des Sokrates ihre vollkommene Bestätigung finden muß: sämtliche Unterredner sind zur Zeit der Dialogabfassung und Veröffentlichung entweder schon jahrelang verstorben oder stehen in hohem Alter (Hippias), oder wenigstens der gegen sie verwendete Vorfall liegt mehrere Jahre zurück (bei Euthyphron). Wer sich die realen Lebensverhältnisse und das kurze Gedächtnis der Mitmenschen vergegenwärtigt und nicht mit dem rückblickenden Auge Jahre und Jahrzehnte als kleine Einheiten wertet, darf daraus folgern: die kleinen Dialoge sind nicht der Ausfluß persönlicher Polemik. Es sind keine individuell zugeschnittenen Satiren; die Unterredner müssen generelle, typische Bedeutung haben; der Inhalt muß mehr sachliche als persönliche Absichten verfolgen. Was bei Sokrates im mündlichen Gespräch mit Zeitgenossen nur der individuellen Menschenprüfung diente, verschiebt sich im geschriebenen Dialog Platons von selbst zur schriftstellerischen Festlegung allgemeingültiger Wahrheiten.

1) Wenn H. Maier S. 125 ohne Beweise von dem „damals wohl noch lebenden Sophisten Hippias“ spricht, so leitet ihn das umgekehrte Bestreben, „zeitgenössische Beziehungen“, „persönliche Neckerei“ zu suchen.

b) die „Weisheit“ aller Unterredner liegt im Gebiete des Sittlichen und der Allgemeinbildung. Sokrates steht bei der Gesprächseröffnung immer auf seiten der öffentlichen Meinung; er anerkennt also zunächst die Unterredner als Fachleute: Nikias und Laches für Tapferkeit, Charmides und Kritias für Sophrosyne, Euthyphron für Frömmigkeit. Soweit ist es klar, daß die Unterredner ein Wissen speziell im Sittlichen behaupten. Von Ion und Hippias läßt es sich ebenfalls mehr oder weniger beweisen. Daß mit dem Rhapsoden Ion nach der im Dialoge gegebenen Kunsttheorie auch die Dichter von der Kritik mitgetroffen und als nichtwissend erwiesen werden, wird von einigen Forschern (Raeder S. 93, Wilam. II S. 43) zugestanden. Die Dichter gelten nun aber allgemein als Lehrer und Erzieher, das bedarf keiner Erörterung. Ebenso die Sophisten, deren ganzen Stand (H. Maier S. 125), soweit er sich nicht über die Bedeutung eines Hippias erhebt, der gleichnamige Dialog angreifen will. Denn daß auch hier Sokrates von der Volksanschauung ausgeht und die Sophisten, bevor er sie geprüft hat, als Lehrer gelten läßt, beweist außer den Komplimenten im Hipp. min. selbst noch die interessante Stelle Lach. 186 c (oben S. 32). Da wird der Fachmann für Erziehung gesucht. Sokrates darf sich nicht als solchen betrachten, weil er weder Lehrer noch eigene Erfolge nachweisen kann. Nun sagt er (entgegen Arnim S. 95) nicht etwa prinzipiell: „Diese Wissenschaft ⟨der Erziehung⟩ existiert noch gar nicht“, sondern er behauptet nur: „Ich war nicht Schüler der Sophisten“ (ausdrücklich *σοφισταῖς* 186 c 3, nicht *σοφοῖς*). Sokrates billigt also zunächst die Anschauung, in den Sophisten die berufenen Erzieher zu sehen; erst durch den Verlauf des Gesprächs sucht er die Unrichtigkeit dieses allgemein verbreiteten Urteils jedermann deutlich vor Augen zu führen. Das ist gerade der Zweck der Dialoge. — Der dramatische Vorgang in allen fünf kleinen Dialogen ist demnach dieser: Sokrates macht sich an irgend einen sog. Fachmann für Allgemeinbildung oder sittliche Tüchtigkeit heran und muß jedesmal im vermeintlichen Fachmanne ein Nichtwissen feststellen. Das Nichtwissen ist also der Ausdruck für die induktiv gewonnene Feststellung, daß es für sittliche und allgemeine Bildung entweder bisher oder überhaupt keine Fachleute gibt. Bei der Feststellung des Nichtwissens ist somit nicht nur die Absicht eine ethische (S. 90), nämlich zur Be-

scheidenheit zu mahnen; auch der Inhalt des Nichtwissens ist ein ethischer; das Gebiet, wo es kein Fachwissen gibt, ist die Ethik. Nun ist die bei Besprechung des Charmides (S. 57) noch befremdend empfundene Zurückhaltung und Verleugnung des Wissens verständlich. Gewiß weiß Sokrates mancherlei, sein Nichtwissen ist kein totales (S. 40); aber im Sittlichen ist, verglichen mit einem lehrbaren Fachwissen, sein Nichtwissen echt. Daher ist Sokrates nie Lehrer, er vermag keine Definitionen zu geben; er führt von der falschen Einbildung, gleichsam einem Gebiete unter Null nur empor bis zum erkannten Nullpunkt. Ins Reich positiver, richtiger Lehre stößt er — immer den Euthyphron ausgenommen — nie vor. Er ist nur der Anreger, nie der Lehrer; er anerkennt für das Sittliche eine individuelle Autonomie[1]).

Das erreichte Ergebnis ist erstaunlich einfach und liegt eigentlich an der Oberfläche, gerade deswegen scheint es mir aber um so überzeugender zu sein. Das Nichtwissen als Ziel ist damit erklärt. Die Dialogform mit dem negativen Ausgang ist als in der inhaltlichen Tendenz begründet nachgewiesen[2]).

4. Die kleinen Dialoge und die Apologie. Sokrates und der junge Platon.

Der junge Platon hat mit einer Reihe von Dialogen sein Werk begonnen, in denen sich vor den Augen des Lesers induktiv die Feststellung vollzieht, daß es wohl im Technischen ein Fachwissen und Fachleute gibt, daß sich aber im Sittlichen die allgemein geschätzten Fachleute bei näherem Zusehen nicht als solche bewähren[3]). Diese Erfahrungstatsache, eine unlogische Erscheinung, kann entweder, so wie sie ist, im vollen Vertrauen auf die Induktion als absolute Wahrheit hingenommen werden — so hat es, wie ich glauben möchte, der historische Sokrates gehalten —, oder die reale Beobachtung kann durch die Forderung nach logischer Einheitlichkeit und Uebereinstimmung als einer höheren Wahrheit in den Hintergrund gedrängt werden — so suchte es der dogmatisch veranlagte Platon später durchzuführen[1]).

Derselbe Gedanke sei in anderer Form wiederholt. Das Ergebnis, daß sich kein Fachmann für das Sittliche findet, läßt dreierlei Auslegungsmöglichkeiten offen:

1. Im Sittlichen ist überhaupt kein Mensch Fachmann. — Das ist nach Platons Prot. 319/20 der Standpunkt des Sokrates.

2. Im Sittlichen sind alle Kulturmenschen gleichmäßig Sachverständige; der sog. Fachmann ist nur um ein kleines voraus. — Das ist nach Platons Prot. 325/26 der Standpunkt des Protagoras, also eines Sophisten.

3. Im Sittlichen muß auch ein Einzelner Fachmann sein, aber er ist noch nicht vorhanden und, entsprechend den Schlußworten des Laches, erst noch zu suchen und heranzubilden. — Das ist ungefähr, nach dem „Staat" zu schließen, der spätere Standpunkt Platons.

Dabei stellen sich Sokrates wie der Sophist durch die prinzipielle Trennung von technischem und sittlichem Wissen und die Gleichstellung aller Menschen im Sittlichen auf den Boden der Tatsachen und weichen nur in ihrer Deutung voneinander ab, während Platon rein theoretisch in Analogie zu dem technischen Fachmanne auch im Sittlichen ständische Gliederung fordert. Allen drei durch die kleinen Dialoge nahegelegten Folgerungen gemeinsam ist die Weigerung, irgendeine schon vorhandene Autorität für sittliche Fragen anzuerkennen. Es wird tabula rasa gemacht. Für Sokrates bedeutet das ein Stehenbleiben bei der individualistischen sittlichen Autonomie; für Platon ist damit freie Bahn geschaffen, den sittlichen Fachmann unter Anlehnung an die sophistische Milieutheorie[2])

1) Damit daraus keine Anarchie wird, ist — vgl. oben S. 74 zu Satz 1 — eine überindividuelle Einheit im sittlichen Denken anzunehmen. Sokrates sprach sich darüber vielleicht nie aus, war sich dessen vielleicht gar nicht bewußt, aber ein „latenter Besitz aprioristischer Erkenntnis" ist für Platon stillschweigende Voraussetzung. Und zwar sicher vor dem Menon, der erst nachträglich die bewußte theoretische Erklärung bringt. Anders H. Maier S. 360.

2) Daß die ethische Tendenz und damit auch die Dialogform natürlich auf die Gespräche und Absichten des historischen Sokrates zurückgehen, wurde schon S. 90 ausgesprochen.

3) Damit ist die S. 85 besprochene Frage nach der Autorität, die sich aus den sokratischen Sätzen nicht lösen ließ, schärfer formuliert. Wurde dort noch mit der Möglichkeit eines Fachmannes für Erziehung und sittliche Werte gerechnet, so ist er nun als nirgends wirklich vorhanden erwiesen.

1) Ueber das Verhältnis von Sokrates und Platon decken sich meine Anschauungen mit denjenigen H. Maiers. Dagegen möchte ich die Stellung Platons zu den Sophisten anders formulieren.

2) Ich sehe in der Protagorasrede (Prot. 320 d—328 d) das erste Auftauchen von sicher unsokratischen, dem Gedanken der sittlichen Autonomie widersprechenden Anschauungen, die Platon selber im „Staate" verwertet. Prot. 325 c ff. wie im „Staat" beginnt die Erziehung mit Ammensprüchen und mündet in den Staatsgesetzen. Diese den Tatsachen Rechnung tragende, den

(oben Punkt 2) zu fordern und ihn durch Erfassung des gesamten Lebens als Produkt eines Idealstaates programmatisch zu schaffen. So ist das Ergebnis der kleinen Dialoge in seinem Doppelsinne sowohl echt sokratisch wie auch Voraussetzung für Platons weitere Entwicklung.

Daß nämlich dem für Punkt 1 und 2 verwerteten Zeugnisse von Platons Protagoras[1]) mit hoher Wahrscheinlichkeit historischer Wert zukommt[2]), läßt sich durch Heranziehen der Apologie beweisen. Die Apologie, die als Nicht-Dialog nicht in den Rahmen dieser Arbeit gezogen werden durfte und der ja auch das für unsere Einteilung mitbestimmende Merkmal der Unterredner fehlt, wird heute meistens als zuverlässigstes Zeugnis für den historischen Sokrates betrachtet. Das hat H. Maier in erschöpfender Ausführlichkeit nachgewiesen und darauf sein Sokratesbild aufgebaut. Ohne die Berechtigung dieses Vorgehens selbständig zu prüfen, möchte ich auf einige Uebereinstimmungen zwischen der Apologie und den kleinen Dialogen hinweisen, um damit dem historischen Sokrates näherzukommen.

In dem gegen die ungeschriebene öffentliche Anklage gerichteten Abschnitte der Apologie (bis 24a) gibt Sokrates folgendes Urteil über der Sophisten und seine eigene Tätigkeit. Er selber betrachtet sich nicht als Erzieher; er behauptet weder naturwissenschaftliches (19c9), noch allgemein erzieherisches Wissen in der Art der Sophisten (20c3). Sophistenweisheit ist für ihn etwas Uebermenschliches (20e1), da der Gott von Delphi das sokratische Nichtwissen als höchste den Menschen erreichbare Weisheit ausgab. — Das bedeutet wohl, daß Sokrates erzieherisches Fachwissen, wie es sich die Sophisten anmaßten, für menschenunmöglich hält. Denn er stellt gerade bei den angesehensten Männern das geringste Wissen fest (22a3); Politiker und Dichter nimmt er dabei nicht aus; nur das handwerkliche Fachwissen muß er ausdrücklich

Menschen als Produkt seiner Umgebung wertende, praktisch-pädagogische Theorie stammt doch wohl aus Sophistenkreisen, wo man real und historisch denken konnte, vielleicht wirklich von Protagoras selbst.

1) Der Dialog Protagoras setzt also direkt die Fragen fort, die der Ausgang der kleinen Dialoge offen läßt. Platon beginnt die Sokratik selber als Problem zu empfinden, ihre Berechtigung und logische Konsequenz im Vergleich mit den andern Lebenszielen der Sophisten zu prüfen.

2) Richtig urteilt darüber H. Pestalozzi: „Zur Auffassung von Platons Protagoras." Diss. Zürich 1913. S. 22 und 55.

anerkennen (22d1—4). Doch wird auch bei diesen Fachleuten der Vorsprung wieder aufgehoben durch die ihnen eigene Ueberhebung, die sie auch außerhalb ihres Faches ein Wissen vorspiegeln läßt. Daher darf sich Sokrates durch seine Selbsterkenntnis sogar ihnen überlegen fühlen. Er prüft nämlich alle, aber er beansprucht entgegen dem äußeren Anschein kein eigenes Wissen (23a3, b3). Für ihn steht fest, daß dem Menschen gar kein weites Wissen vergönnt ist. Wo falsche Einbildung anders denkt, ist ihre Bekämpfung Gottesdienst (23b7); das Ziel des sokratischen Wirkens ist der Kampf gegen dieses Scheinwissen (23c5, d8). — Im folgenden Abschnitte weist der Ankläger Meletos die Aufgabe der sittlichen Erziehung den Gesetzen, Richtern und Ratsherrn, schließlich dem ganzen Volke von Athen zu (24d11—25a) mit Ausnahme allein des Sokrates. Dieser weist umgekehrt darauf hin, daß bei der Tierpflege und -zucht jeweils nur einer allein, der Fachmann nämlich, Erfolg erzielen kann, vieler Mitwirkung die „Erziehung" verderben muß (25bc). Daß er sich selbst für diesen einen und einzigen hält, macht er später (30a5, e1.3.6; 31a9; 33c5; 37e6) durch die wiederholte Bezeichnung seiner Tätigkeit als gottgewollter Aufgabe deutlich.

Wir finden also in der Apologie wieder die beiden Seiten, die wir als Sinn des Nichtwissens auch in den kleinen Dialogen feststellten. Erstens die induktive Beobachtung, daß es wohl ein handwerkliches, aber kein sittliches Fachwissen gibt. Dichter, Politiker und — versteckter — auch die Sophisten werden alle nicht als wissend anerkannt. Sokrates räumt aber auch der Gesamtheit des Volkes keine Erziehergabe ein. Was Meletos hier demokratisch-demagogisch vorträgt und was sich mit dem Standpunkt des Protagoras, wie ihn Platon schildert, deckt, das findet die Zustimmung des Sokrates nicht. Sokrates schließt sich selber konsequent unter die Nichtwissenden mit ein. Der Hinweis auf die göttliche Berufung tut diesem Nichtwissen im Gebiete des Sittlichen keinen Eintrag. Sokrates wirkt sittlich als Werkzeug einer θεῖα μοῖρα (33c6); das tut auch der Dichter, ein Wissen ist diese göttliche Eingebung bei beiden nicht. — Zweitens hat das sokratische Nichtwissen wiederum die ethische Absicht, alle Menschen zur Bescheidenheit der göttlichen Allmacht gegenüber zu mahnen, Scheinwissen und Hochmut zu bekämpfen. —

Die Apologie wie die kleinen Dialoge legen also die Vermutung nahe — ein ganz sicheres Wissen wird man hierin nie erreichen —, daß wirklich der historische Sokrates

rein auf die Erfahrung bauend zwar ein handwerkliches Fachwissen anerkannte, aber ein lehrbares sittliches Wissen bei keinem Menschen, weder bei sich noch bei andern, für möglich hielt. Nur so läßt sich das leidenschaftliche Leugnen einer eigenen Lehre verstehen (Apol. 19 d 9, 33 a 5, b 5—8), und die Angabe Prot. 319/20 wäre dadurch bestätigt. Das einzige schwerwiegende Bedenken bildet noch der angeblich sokratische Satz, Tugend = Wissen; denn damit müßte ein fachmännisches und lehrbares sittliches Wissen vorhanden sein. So deutlich spricht sich Sokrates aber nirgends aus. Sokratisches Axiom ist der Satz, daß niemand freiwillig fehle (Apol. 25 e, 37 a 5), woraus an beiden Stellen gefolgert wird, daß ein Fehler nicht durch Strafe, sondern eher durch Belehrung (*διδάσκειν*, *νουθετεῖν* 26 a, *πείθειν* 37 a 6, b 1) abzustellen sei. Das läßt auf die Vorstellung schließen, sittliche Einsicht sei durch Rede übertrag- und lehrbar, Sokrates scheint also diesmal an deren Lehrbarkeit zu glauben. Dieser Einwand gegen unsern Auslegungsversuch für das sokratische Nichtwissen[1]) ist logisch unanfechtbar. Hier muß eine subjektive Sokratesdeutung eingreifen. Es handelt sich — ich folge hier H. Maier — bei diesem „Lehren" und „Ueberreden" noch kaum um einen sittlichen Intellektualismus. Die Belehrung bezweckt wohl nicht bloß eine „theoretische Einsicht", sondern ein „praktisches Verhalten"[2]), das sich nur bei längerem, gemeinsamem Verkehr erwerben läßt. Ebenso ist die Anspielung auf den einen notwendigen Fachmann für Erziehung (Apol. 25 b c) ganz deutlich nur eine Uebertragung aus andern Berufsarten, aus dem technischen Fachwissen (oben S. 80). Es ist dies bei Sokrates „ein Programm", „ein Weckruf"[3]), eine Aufforderung zur sittlichen Besinnung mit praktischem Zweck, eine logische Konstruktion, der er aber noch nicht wie Platon aller bisherigen Erfahrung zum Trotze schon Wirklichkeitswert beizumessen wagt. Denn Sokrates war wohl ein genialer praktischer Ethiker, aber ein theoretisch bedeutender Philosoph war er nicht. Dies wird mir aus zwei Gründen immer wahrscheinlicher; einmal aus der Möglichkeit einer so verschiedenen Entwicklung der sokratischen Schulen und dann aus Platons Dialogen

1) Man vergesse nie, daß es sich hier um das Nichtwissen des historischen Sokrates handelt. Da lassen sich nur vorsichtige Vermutungen aufstellen. Was das Nichtwissen in den Dialogen des jungen Platon bedeutet, wurde in Kapitel 3 abschließend besprochen.

2) H. Maier S. 354. 3) H. Maier S. 350.

selber. Schon die Besprechung der „sokratischen Sätze" ergab nur Bausteine einer Lehre, aber ohne feste, allseitige und logisch eindeutige Verknüpfung. Die undiskutierten sokratischen Axiome sind nur Kernsätze; in der Apologie z. B.: „Niemand fehlt freiwillig" (25 e. 37 a). „Besser ist Unrecht leiden als Unrecht tun" (30 d 2—5). „Einziger Maßstab aller Handlungen darf nur die Gerechtigkeit, Gut und Schlecht sein, der Tod ist unwesentlich" (28 b und oft). Es sind entweder induktiv erreichte Erfahrungssätze oder imperativische sittliche Sätze. Und daß gerade über die Erziehungsfrage, über Lehrbarkeit und Wissen keine feste, abgeschlossene, von Sokrates selbst herrührende Tradition dem jungen Platon fertig gegeben war, beweist der Verlauf und die Schlußbemerkung des Dialoges Protagores (361 a—c). Einerseits wird, auf die Erfahrung gestützt, an der sittlichen Autonomie aller festgehalten, welche dann Sokrates, dem sophistisch-demokratischen Kulturdünkel entgegen, negativ als allgemeines Nichtwissen auslegt, was ihn weiter zur Ablehnung der Lehrbarkeit führt (Apol. 25 a 9, b 7—c 4, Prot. 319/20). Anderseits wird in Analogie zur technischen *ἐπιστήμη* auch für den Gegenstand der sittlichen Erziehung, für die Tugend — die *ἀρετή* wird als Lebensziel genannt Apol. 29 e 5, 30 b 3, 41 e 5 — das Element des Wissens, die *σοφία*, vergleichsweise verlangt (Apol. 25 b, vgl. Lach. Satz 9, Charm. Satz 7, Prot. 361 b und oft). Solche Widersprüche sind wohl echt sokratisch. Für Sokrates war das Wissen im Sittlichen, das Tugendwissen nur ein Bild, ein Gleichnis; erst Platon hat ernsthaft theoretisches Wissen und Sittlichkeit zur Einheit verbunden[1]), ihre Untrennbarkeit postuliert und geglaubt. Daß der historische Sokrates auf ein lehrbares, theoretisches sittliches Wissen noch nicht entscheidenden Wert legte, ist aus dem populären Charakter seines ganzen Wirkens wahrscheinlich. Er wendet sich noch an alle und traut jedem die Fähigkeit individueller Sittlichkeit zu. Konsequenter sittlicher Intellektualismus aber muß exklusiv das letzte Wissen nur Wenigen vorbehalten. Und das hat erst Platon in späteren Jahren auszusprechen gewagt (Staat VII, z. B. 539 d,

1) H. Maier S. 343/44. — Da ich Maiers Ansichten ganz zu übernehmen scheine, möchte ich immerhin auf eine wesentliche Meinungsverschiedenheit hinweisen. Das Nichtwissen erkläre ich beim historischen Sokrates als ernste Ueberzeugung, daß es kein sittliches Fachwissen gibt. Anders Maier S. 355. 369, der Sokrates nur soweit ein wahres Nichtwissen zuspricht, als er eben die konkreten Fragen des sittlichen Lebens nie habe endgültig lösen und die Lebenserscheinungen in ihrer Fülle nie habe vollständig werten können.

wo eine Reihe von hohen geistigen Anforderungen offen dem Zwecke dient, alle Unberufenen fernzuhalten).

Damit wäre der Versuch abgeschlossen, das Wesen und die Anschauungen des historischen Sokrates zu rekonstruieren, so wie sie Platon vor sich hatte, als er selber mit eigenen Arbeiten das sokratische Wirken fortzusetzen begann. Ueber die ersten Arbeiten des jungen Platon ist erst jetzt nach Kenntnis der historischen Grundlagen ein zusammenfassendes Urteil am Platze. Das Autoritäten stürzende Ziel des Nichtwissens in den kleinen Dialogen[1]) ist echt sokratisch. Aber erst Platon ist der bedeutende Logiker und Dogmatiker, dem nun nicht mehr das Gespräch und die Demütigung der Unterredner, sondern die Sache selber, wie es sich schon deutlich im Euthyphron ankündigt, in den Mittelpunkt rückt. Und wenn der Rückblick über die sokratischen Sätze (S. 86 f.) schon die Problemstellung für eine Reihe späterer Schriften enthielt, so ist dieses Herausarbeiten der „inneren Schwierigkeiten“[2]) der Sokratik der Anfang einer Umbildung der ganz in den Dienst des Nichtwissens als eines ethischen

1) Daß der Lysis nicht mehr unter dieses Ziel fällt, also nicht mehr zu dieser Gruppe gehört, dürfte nun jedermann klar sein. Meine Arbeit hat für die Chronologie nur diese eine Absicht, der von Arnim, Wilamowitz und neuerdings E. Hoffmann (Zeller II S. 1056) aufgebrachten Frühansetzung des Lysis auf das energischste entgegenzutreten. — Beim Protagoras kann ich jede Entscheidung achten, weil da die prinzipiellen Fragen hineinspielen, ob man das Programm vorausgehen oder nachfolgen lassen, ob man die innern sokratischen Probleme oder die Auseinandersetzung Sokratik—Sophistik früher ansetzen will. Ich muß ihn hinter den Laches, lieber noch hinter den Charmides stellen. — Ueber die Zeit der Apologie weiß ich nicht Bescheid. Die zahlreichen Aehnlichkeiten mit den kleinen Dialogen wurden oben S. 97 erwähnt. Der in der Apologie beinahe zu Tode gehetzte Gegensatz von Schein—Sein, von *δοκεῖν, οἴεσθαι, προσποιεῖσθαι* zu *εἶναι* (21 c 6, d 5; 23 c 6, d 8; 29 a 5; 33 c 3; 36 d 9; 41 b 7, e 7) findet sich sonst, wenn ich nichts übersehe, erstmals in der aufschlußreichen Stelle Charm. 166 d 2 so programmatisch ausgesprochen. Zum System wird er erst im Gorgias, wo es ja eine eigene Gruppe Scheinkünste (*κολακευτική* 464 c 5) gibt. War einmal das Schlagwort Schein—Sein gefunden, so hätte es im Ion und Hipp. min. kaum mehr entbehrt werden können. Dies und die Erwähnung der Totenrichter (Apol. 41 a) in der sicher unsokratischen (Wilam. I 163) letzten Rede nach dem Todesurteil muß immer wieder Bedenken auslösen, wenn man die Apologie ganz an den Anfang der platonischen Werke stellen möchte.

2) Dieser treffende Ausdruck stammt von Natorp S. 20.

Zieles gestellten echt sokratischen Glaubens- und Wissenssätze in ein logisch durchdachtes Gedankensystem, das seinen Zweck in sich selber trägt. Dieses Streben nach widerspruchsloser Ausgeglichenheit ist nicht mehr sokratischen, sondern platonischen Geistes, ist der rationale Ausdruck für ein irrationales Einheitsbedürfnis (vgl. oben S. 83). Auf welchem Wege es dazu gekommen ist, daß Platon, der Schüler des Individualisten Sokrates zum gedanklichen Schöpfer einer den ganzen Staat umspannenden Einheit wurde, wieso er die sokratische Anschauung der sittlichen Autonomie preisgab und vom beibehaltenen sokratischen sittlichen Lebensziel aus absolutistisch auf die gesamte Lebensgestaltung übergriff, das soll noch knapp skizziert werden.

Das sokratische Nichtwissen als Ziel ist im tiefsten Grunde etwas Unfruchtbares, Leeres und war nur für Sokrates selber in seiner historischen Einmaligkeit berechtigt. Sokrates, der so hartnäckig die Einbildung bekämpft und in ein bewußtes Nichtwissen verwandelt, lähmt damit das reiche und bunte Spiel des Lebens, da er alles Streben nach äußern Gütern als Eitelkeit und Täuschung enthüllt. Aber er setzt keine andere, schöpferische Aufgabe an dessen Stelle. Er verleugnet in andern und in sich einen Lehrer, einen Befreier aus diesem Nichtwissen. Es bleibt also nur die trostlose Einsicht in das eigene Unvermögen und die Last der Aufgabe, trotz allem unentwegt selber nach einem Ausweg zu suchen. Wohl hat er als Bremse gewirkt, wache Erkenntnis statt Schlaf und Traum in die Seelen gelegt, allen Menschenwahn und -stolz abgestreift, alle Nichtigkeit bloßgestellt, sich und andere zur innern Ehrlichkeit gezwungen, aber es fehlt ein Feld zur Tat über diese Menschenverkleinerung hinaus, ein erstrebenswertes Gemeinschaftsziel außer der eigenen Seelenpflege. Es fehlt ein würdiger Lebenssinn, der aus der Demütigung und der vollkommenen Vereinzelung des Individuums herausführte. Dieser Sokrates mußte müde werden, ihm mochte der Tod nichts Bitteres mehr bringen. Er hat durch sein Leben Weltverachtung und Sterben gelehrt, in dieser Gleichgültigkeit gegenüber dem gesamten, die Sittlichkeit nicht berührenden Dasein liegt seine grandiose innere Freiheit[1]). — Ein

1) Diesem Gedanken der innern Freiheit, von dem aus Sokrates einen Höhepunkt, Platon einen Rückschritt verkörpert, ist nachgegangen H. Gomperz: Die Lebensauffassungen der griechischen Philosophen.

solches Leben bedurfte auch ganz einzigartiger innerer Voraussetzungen. Sokrates fühlt sich als nur einmal existierendes Individuum. Sein Handeln ist ihm Treue zu Gott, religiöse Pflichterfüllung. Aber er fordert keinen Schüler zum Mitsterben auf; er allein ist vom Gotte zur Weisheit des Nichtwissens berufen, und er allein muß daher das Pferd Athen anspornen und reizen. In beiden Gleichnissen ruht das Bekenntnis einer Sonderaufgabe, welche Anerkennung statt Verurteilung verdiente. Aber zugleich liegt darin die selbstverständliche Einräumung, daß nicht alle seinem Vorbilde folgen dürfen, daß seine eigene Berechtigung eben gerade im Anderssein seines Volkes, seiner Umgebung beruht. Das ist des Sokrates Stolz und Bescheidenheit; er ist der einzige von Gott Berufene, er fühlt sich von anderer Art als die Menge (Apol. 35 a 1), aber er weiß gerade deshalb sich auch der Versuchung zu enthalten, die ganze Menschheit in seine Bahn zwingen zu wollen. Wohl ist er überzeugt von der Wohltat seines Daseins für die ganze Stadt, aber die Berufung zu einem solchen Wirken steht nicht ihm, sondern allein der Gottheit zu.

So der Sokrates der Apologie, den wir den historischen nennen und doch nur mit Platons Augen sehen. Daß er dennoch für alle Folgezeit aus dem nur einmal in seiner Umwelt berechtigten Individuum zum generellen Ideal der Jahrhunderte, zum alle Menschen zur Nachfolge verpflichtenden Vorbild wurde, daß sein sittliches Lebensideal als für die gesamte Menschheit verbindlich galt, das ist wiederum das weitere Lebenswerk Platons [1]).

Mit dem Tode des Sokrates, der für den jungen Platon wohl das tiefste Erlebnis bedeutete, mußten in seinen Anhängern zwei sich widersprechende Gedankenreihen erwachen; denn jedes Märtyrertum schließt besonders für die Zeitgenossen beides in sich: Triumph und Niederlage. — Sokrates war sich treu geblieben bis zum letzten Augenblick, der Tod brachte sogar erst die Erfüllung seiner Eigenart. Er wich nicht vor der Menge; er folgte nur seinem aus sich selbst geschöpften sittlichen Empfinden; er verweigerte ein Weiterleben unter Verzicht auf seine bisherige Tätigkeit; er verfolgte noch vor den Richtern seine gewohnte Art der kecken, verletzenden, aufrüttelnden Rede. Das war eine nicht mehr zu überbietende Loslösung von der Masse, ein restloses Preisgeben jedes sozialen Anpassungstriebes. Dem hatte ja der Sinn seiner täglichen Anklagen auf Nichtwissen entsprochen: die Selbstgefälligen,

1) Aehnlich z. B. Nietzsche: Geburt der Tragödie, 13. Kap. Ende.

die Eingebildeten irre zu machen, durch immer neue Paradoxa die öffentliche Meinung und wahres Wissen als zwei grundverschiedene Dinge zu erweisen, nichts weiter zu lehren als in jeden Einzelnen die Einsicht des bisherigen Nichtwissens und die Forderung eines eigenen Suchens zu legen. Er war konsequent geblieben in seinem radikalen Individualismus; er durfte und wollte nicht Lehrer sein oder heißen, aber er nahm sich das Recht, das er andern gab, seine individuelle Bestimmung ohne irgendwelche Einschränkung zu vollenden. — So hat er Gott mehr gehorcht als den Menschen (Apol. 29 d 3), in stolzem Selbstbewußtsein hat er sich aus seinem Volke herausgehoben, ist furchtlos seinen eigenen Weg gegangen und hat in sich die höchste Freiheit erlangt, deren ein Mensch fähig ist.

Aber auch die andere Tatsache konnte ihren Eindruck nicht verfehlen: Das Volk von Athen hatte Sokrates getötet. Mochten die Gesetze dazu die Handhabe bieten oder nicht, das politische Verdammungsurteil über Sokrates war gesprochen. Das Volk nahm Rache für die sokratische Verachtung der Masse und ihrer Macht, und es setzte seinen Willen mit Erfolg durch: solange die Demokratie noch bestand, fand der echt sokratische Individualismus keine Nachfolge. Das ist die Niederlage des Sokrates. Denn so monarchistisch das platonische Staatsideal in mancher Hinsicht anmuten mag, ein politisch gleichgültiger oder sich isolierender Individualist war Platon nicht; darin, daß er zeitlebens in seinem Denken nicht vom Staat als dem Problem der Massenorganisation loskam, blieb er ein Glied der attischen Demokratie. Erst unter Monarchien wurde des Sokrates Leben und Sterben zum bedingungslosen Vorbild der Weisen. Denn das Volk von Athen hatte richtig erkannt: konsequenter Individualismus und Demokratie schließen sich aus [1]).

Und doch gab es eine Geistesbewegung, die scheinbar beides zu vereinigen wußte: die Sophisten. Nur scheinbar; denn so ungeheuer ihr Einfluß war, sie haben in Athen nie volle Geltung erlangt. Sie waren Nichtbürger, damit standen sie von Anfang an tiefer. Der edle junge Athener lief erregt zu ihren Vorträgen hin; er schämte sich aber, je selber Sophist zu heißen (in Platons Prot. 312 a). Der Sophisten Einfluß beruhte gerade darauf, daß sie bei aller Skepsis und allem Subjektivismus doch in einer Richtung nie

1) Die Berechtigung des Konfliktes anerkennt z. B. Gomperz S. 90. 94, der auf die den antiken Staatsbegriff zerstörende Entwicklungslinie Vernunftmoral — Weltbürgertum — Weltreich hinweist.

so konsequent wie Sokrates waren: sie unterzogen sich dem Urteil der Zuhörer. Sie waren also mehr Demokraten als Individualisten[1]). Ihre einzige Waffe war die Macht der Rede, ein durchaus demokratisches Werkzeug. Wenn sie über das Volk sich erhoben, so bauten sie auf die Unbesiegbarkeit ihrer Rednergabe. Sie anerkannten gleichsam in sich selbst — wenigstens in den Szenen, wie sie uns Platon bewahrte — nur das, wovon sie auch andere überzeugten. Ihre Behauptungen wurden ihnen erst Wahrheit durch den Beifall der Menge. So ward ihr Vortrag zur geistreichen Unterhaltung, ihre Lehren zum Spiel und Wettkampf des Intellekts. Sie durften sich auch in der Regel ihrer Ueberlegenheit rühmen. Stehen sie aber einmal unerwartet vor einem noch größern, noch redebegabteren Gegner, so sinken sie selber zum umgestimmten oder den Rückzug suchenden Zuhörer herab; denn ein eigenes, sittliches, überintellektuelles Ziel erstreben sie nicht. Sie fühlen sich nicht vom Gotte zu einer ganz persönlichen Aufgabe berufen. Das erklärt das abweichende Verhalten im Moment der Niederlage: der Sophist gibt, wenn auch ungern genug, den Angriffen des Sokrates nach. Er unterzieht sich der Demütigung; er kann ja seine rein auf die Wirkung berechneten Urteile ändern ohne seine Person zu verraten; er kennt keine persönliche Ueberzeugung unabhängig von fremdem Beifall. Sokrates dagegen trotzt den Richtern und geht in den Tod; für ihn wäre jedes Nachgeben eine Vernichtung seiner Individualität.

Platon hatte beides vor Augen: einmal die grandiose Freiheit und Volksverachtung des Sokrates, wie auf der andern Seite die reale Macht des souveränen Volkes und deren kluge Berücksichtigung durch die Sophisten. Er hat von beiden gelernt und darauf einen eigenen Weg beschritten. Er hat sich kaum je soweit von aller Menschenfurcht losgelöst und so rein nur sein Ich gelebt wie Sokrates. Als Platon im gleichen Alter stand, in dem jener einst ruhig das Sterben auf sich genommen hatte, riet er seinen sizilischen Freunden (Brief VIII 331 d) nur bei einer Aussicht auf Erfolg die eigenen Ueberzeugungen zu vertreten, nicht nutzlos das

1) Daß sich z. B. der Standpunkt des Protagoras (Prot. 325/26) und des Meletos (Apol. 25 a), also eines Sophisten und eines Wortführers der Demokratie darin decken, daß beide das ganze Volk für tüchtig in der Erziehung ansehen, wurde schon S. 97 gesagt. — Sophisten und Volk werden auch Hipp. min. 352 b gemeinsam Sokrates gegenübergestellt; erfreuen sich doch die Sophisten allgemeiner Gunst, während Sokrates als Einzelgänger weder die Sophisten anerkennt noch selber Anerkennung findet.

Leben auf das Spiel zu setzen[1]). Seine bittern Enttäuschungen und Mißerfolge hatten ihn müde gemacht — das wäre eine Schwäche verglichen mit Sokrates. Platon besaß aber damit zugleich ein Größeres, wovon Sokrates nie etwas ahnte: die volle Einsicht in die unbequeme, aber ungeheure Bedeutung der Umwelt, des Volkes als Gesamtheit, für den Ausgang jedes Menschheitszieles. Sokrates hatte sich mit der Reinerhaltung seines eigenen Wesens begnügt, er hatte nur um die Freiheit und Ehrlichkeit des Einzelmenschen gekämpft; erst Platon trug in sich den großen, weltgeschichtlichen, die Gesellschaft umspannenden Gestaltungswillen. Er übernahm von Sokrates das unerschütterliche, von keinen Kompromissen wissende Festhalten des als gut erkannten Zieles; er teilte aber mit den Sophisten den nie erloschenen Wunsch, das Volk, die Gesellschaft als Ganzes, kraft seines Geistes und seiner hohen Ideale seinen Zwecken dienstbar und sich zum Werkzeug zu machen. Er erkannte die Notwendigkeit, das sokratische, nur an den Einzelnen sich wendende sittliche Ideal als Gesellschaftsmoral durchzusetzen durch Erziehung und Gesetze, durch Gewöhnung und Zwang. Deshalb vereinigte er mit der sokratisch-sittlichen Erziehung die sophistisch-politische, deshalb gipfelte sein Schaffen in „Staat“ und „Gesetzen“. Er hatte im Tode des Sokrates die höchste Möglichkeit und damit die Grenzen des Individualismus erlebt. Die Aufgabe, wie sie Sokrates stellte, hatte sich zwar in Sokrates selber restlos erfüllt; daß sich aber auf diesem Wege, nämlich bei Anerkennung der sittlichen Autonomie, nicht das Verantwortungsgefühl und sittliche Leben einer großen Gemeinschaft oder des Gesamtvolkes heben ließ, das hatte die Verurteilung gelehrt. Wollte Platon dennoch das sokratische Sittlichkeitsideal auf den Gesamtstaat übertragen, so mußte er, durch das Schicksal des Sokrates belehrt, den Gedanken an eine Gleichberechtigung aller preisgeben. Zu der für alle verbindlichen sittlichen Zielsetzung bestimmte er den Philosophen als Fachmann im Gebiete des Sittlichen; von allen andern Ständen forderte er Unterordnung als dienende Glieder. So suchte

1) Aeußerlich scheint Platons Brief VII 331 d nichts anderes und nicht mehr zu sagen als sich auch Sokrates Apol. 31 c—32 a auszusprechen erlaubt. Aber für Sokrates ist es bei seiner politischen Gleichgültigkeit keine Verleugnung seines wahren Berufes; auch wirkt er damit vor den Richtern eher aufreizend, also nicht zu seinen Gunsten. Wenn dagegen Platon auf aktive Politik verzichten lernte und es andere lehrt, so ist das wider sein Programm und bedeutet eine resignierte Unterordnung unter die Macht der Verhältnisse.

er der Gemeinsamkeit des sittlichen Lebenszieles wie der Verschiedenheit der notwendigen Berufe und Tätigkeiten gleichzeitig gerecht zu werden. Platon ward nicht wie Sokrates eine verklärende Verwirklichung seiner Lebensarbeit beschieden; denn zur Erreichung seines politischen, überindividuellen Ideales hätte er der Nachfolge aller bedurft. Diese ward ihm nicht zuteil, und dadurch fiel er in den gegenüber dem Ernste seines Wollens ungerechten Ruf[1]) des wirklichkeitsfremden Idealisten. Und doch verdankt ihm die Nachwelt die deutliche Umschreibung des einzig würdigen Sinnes aller Staats- und Gesellschaftskunst: die Einordnung aller Tätigkeit und alles Lebens in ein von der Vernunft bestimmtes Ganzes und in eine Einheit von Ewigkeitsdauer — eine Forderung, entsprungen zugleich dem höchsten Rationalismus wie auch schon einem überrationalen Bedürfnisse.

In diesen großen Zusammenhang hinein sind die nächsten platonischen Werke zu stellen, die Gruppe der Sophistendialoge. Kampf ist ihre eine Seite, weil Platon bedingungslose Unterordnung unter das sokratische sittliche Lebensziel verlangt; daß aber n a c h der Zielsetzung die Massenbeeinflussung sich nur durch die Rede erreichen lasse und alle Erfolg versprechenden Mittel ohne Bedenken[2]) dem gewünschten Zwecke dienstbar zu machen seien, das hat Platon, von der sokratischen Annahme der sittlichen Autonomie aller sich entfernend, von den Sophisten gelernt. In der Zielsetzung ist Platon des Sokrates, in der Wahl der Mittel teilweise auch der Sophisten Schüler.

1) Daß der platonische „Staat" keine Utopie sein will, sagt auch Ueberweg S. 286.

2) Platon anerkennt die Berechtigung der Erziehungslüge Staat III 414 b 9, vgl. 382 d, 389 b. Jede nach einem Absoluten gerichtete Lehre muß den Satz: „Der Zweck heiligt die Mittel" anerkennen. Das mag an die Jesuiten erinnern; das platonische Staatsideal reizt zum Vergleich mit der katholischen Kirche. Beiden gemeinsam ist das Streben nach Einheit, deren Sicherung durch Unterordnung aller unter eine zielsetzende Autorität und die überragende Stellung des Zweckgedankens, demgegenüber alle andern Erwägungen unwesentlich bleiben.

Anhang: Die dialogschwächenden Elemente in den frühesten Dialogen.

Der Dialog als Literaturform ist ein schwer zu handhabendes Instrument, da er seiner Natur nach sich eigentlich stets in einem labilen Gleichgewichtszustande befindet, immer in Gefahr, nach der einen oder andern Seite umzukippen. Als Wechselrede ist er der natürliche Ausdruck für die Gegenüberstellung gegensätzlicher Anschauungen in der Art sophistischer *διϲϲοὶ λόγοι* oder eristischer Fechtkünste. Er ist Zwiegespräch, also belebt durch die Zweizahl von Gedanken wie Personen, und damit dem Untergang verfallen, sobald dieses dualistische Prinzip zurücktritt. Er ist daher geeignet zur fortlaufenden Charakterisierung des Unterschiedes zweier Standpunkte; er ist aber ungeeignet zur Erreichung eines einheitlichen Zieles, zur Verkündung einer positiven Lehre; denn jedes Ueberwiegen einer Gedankenreihe beraubt ihn seiner lebendigen, auf der Gleichwertigkeit zweier Parteien beruhenden Natürlichkeit.

Der p l a t o n i s c h e Dialog, bald nach seinen Anfängen die höchste Vollendung der Dialoggattung verkörpernd, ist schon bei Platon selbst durch eine ihm zugemutete naturwidrige Aufgabe manchen Gefahren erlegen. Durch ein Uebermaß seines Umfanges und als Gefäß der Ideenlehre ist er besonders im Staate zur Unnatur, zum Scheindialog, zum kaum durchbrochenen Monolog geworden[1]). Aber die Anfänge liegen viel früher; der Dialog trägt von Anfang an Keime seiner Zersetzung in sich. Deren Beobachtung hat weit mehr als formales Interesse; die Dialogschwächung ist nur der äußere Ausdruck einer Inhaltsverschiebung, des Ueberganges vom resultatlosen, der Dialogform angemessenen Nebeneinanderstellen mehrerer Möglichkeiten zum bestimmten, der Dialogform feindlichen Vortrage einer festen Lehre, des Ueberganges vom Nichtwissen zum Wissen.

1) Hirzel: Der Dialog S. 240. 241.

Innerhalb der besprochenen kleinen Dialoge finden sich erst wenige, weniger an sich als wegen ihrer Fortwirkung bedeutsame dialogschwächende Erscheinungen. Sie bilden zusammen nur eine der beiden möglichen Gruppen von Abirrungen vom Normaltypus. Denn nirgends ist die Kurzform durch die Dauerrede, der Dialog durch den Monolog verdrängt; diese sichtbarste Abweichung vom belebten Gespräch wird hier noch durchgängig vermieden. Vielmehr sind es Auflösungen des Dialoges in Unterdialoge, in Dialoggruppen, indem die Einheit der Zeit durch die Erzählung früherer Gespräche umgangen und dennoch im Rahmengespräch gewahrt oder die Bindung an den Ort und die paar Unterredner durch die Einführung fiktiver Dialoge durchbrochen wird. Scheinbar ist es beidemal ein gesteigertes Durchführen der Dialogform bis in die kleinsten Teile des Werks, im Grunde bedeutet es aber eine Schwächung des echten Dualismus. Die schon in den ersten Dialogen verwendeten Mittel sind folgende:

a) Das Vorschieben von Gewährsmännern zur diskussionslosen, gesicherten Setzung von Axiomen. Die Autorität eines fremden Namens ersetzt die dialektische Prüfung einer Behauptung.

α. Eine frühere Behauptung des Sokrates wird zitiert. Laches 194 d 1. (Ueber die Bedeutung der Stelle für die Chronologie der Dialoge vgl. S. 35 Anm. 2.) In einem Gespräche mit Sokrates wird ihm selber ein früherer Grundsatz vorgelegt, den er nun ohne weitere Besprechung anerkennen muß. Das setzt rein dramatisch voraus, daß Sokrates sich schon früher mit seinem Unterredner unterhielt oder daß er zum mindesten die ihm vorgehaltene Behauptung in aller Oeffentlichkeit vertrat (so hier: *πολλάκις ἀκήκοα*). Nun sind zwei Auslegungen dieses Vorfalles möglich. Entweder: Diese literarische Dialogstelle weist auf einen ganz bestimmten frühern literarischen Dialog hin; es ist ein bewußtes, berechnetes Zitat[1]) — dann ist das Suchen in andern platonischen Werken berechtigt. Oder: es ist ein irrationaler, der Wirklichkeit abgelauschter Zug, an sich unbegründet, so wie jedes natürliche Gespräch in mancherlei Kleinigkeiten reich an Hinweisen auf frühere und spätere Ereignisse ist, ganz besonders aber an solchen Anspielungen, die wie die hier vorliegende durch die Person eines Gesprächsteilnehmers ausgelöst werden. Mit dieser zweiten

1) So denkt Arnim S. 24/5.

Erklärung möchte ich allein rechnen; denn nur so lassen sich andere, ebenso irrationale Einzelheiten verstehen, wie z. B. das Abschiednehmen im Protagoras, wo eine nie stattfindende Fortsetzung der gepflogenen Unterhaltung in Aussicht gestellt wird. Beim Dialog Kriton vollends ist der Verzicht auf die Annahme von literarischen Zitaten[1]) unumgänglich für alle, welche ihn mit der Apologie gleich nach 399 ansetzen wollen.

β. Die Berufung des Sokrates auf einen thrakischen Arzt aus der Schule des Zalmoxis. Charm. 156 d ff., besonders 157 b 2. — Kritias braucht einen Vorwand, um Charmides mit Sokrates zusammenzubringen und will nun Sokrates als Arzt für des Knaben Kopfweh einführen. Darin sieht Bruns S. 250 „Züge des gewandten Lügens" und einen Hinweis auf die Skrupellosikeit des Kritias. Kaum mit Recht; denn Sokrates übernimmt die Fiktion und führt sie durch; wäre das ein Vorwurf, so träfe er auch ihn. Aber wertvoll ist hier die Offenheit des ganzen Spiels: die Berufung auf einen Gewährsmann ist reine Erfindung (*προσποιήσασθαι* 155 b 5). Hier ist ganz klar ausgesprochen, was bei Diotima im Symposion und Aspasia im Menexenos der Zauber des Geheimnisvollen verdunkelt. Und auch der Sinn des Ganzen ist durchsichtig; die Berufung auf einen Dritten erlaubt dem Nichtwisser Sokrates um so offener mit Forderungen aufzutreten, die niemand ihm anrechnen darf.

So wird beidemal durch den Hinweis auf eine Quelle eine Behauptung um ein Glied rückwärts verschoben, der Dialog damit äußerlich scheinbar belebt, gleichzeitig aber in Wahrheit etwas Dialogfeindliches erstrebt, nämlich eine Behauptung der Diskussion unter den Anwesenden zu entziehen gesucht.

b) Die Einlage fingierter Gespräche. Ansätze dazu finden sich: Ion 538 d 7. Laches 192 a 9. Euthyphron 5 a 9. 9 c 2. — Es ist dies ein auch dem mündlichen Gespräch, besonders aber der Rede eigenes Stilmittel, teils zur Belebung längerer Ausführungen, teils zur Vorwegnahme möglicher Einwände bestimmt. Im Dialoge selber hat es eine doppelte Wirkung. Einmal löst es eine längere einseitige Erklärung wieder in die Form des Gespräches

1) Ich denke an Stellen wie 46 b 7: *ἔμπροσθεν ἔλεγον*, 46 c 8, d 7: *ἐλέγετο ἑκάστοτε*, 49 a 6: *πολλάκις .. ἐν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ ὡμολογήθη* usw. Hier wird unmöglich auf einzelne, bestimmte frühere Schriften angespielt, sondern auf häufige mündliche Aeußerungen und angeblich allbekannte Lebensgrundsätze, über die Sokrates keine Erörterung mehr zuläßt. Sokrates ist hierin sich selber Autorität geworden.

auf. Anderseits werden Frage und Antwort von demselben Sprecher geformt nach seinen eigenen Absichten. Da hat nun die fiktive Antwort den Erfolg, den wahren Gesprächsgegner von seinen eigenen Gegengründen abzulenken, ihm die Konzentration und die selbständige Entgegnung abzuschneiden. Der fiktive Dialog verdrängt den realen, der nun zur kritiklosen Zustimmung herabzusinken Gefahr läuft. An Stelle kritisch-negativer Dialektik tritt der Lehrvortrag, der nur soweit Widerspruch anführt, als er ihn sicher abzulehnen weiß. Der Dialog wird zur Diatribe. —

So läßt sich auch an der Form des Dialoges dieselbe innere Spannung stilistisch nachweisen, die die inhaltliche Analyse ergab: Wahrung des Zieles des Nichtwissens neben dem Versuche, Raum für Lehre und Wissen zu gewinnen.

Lebenslauf.

Am 16. Januar 1899 in Zürich geboren, durchlief ich, Max Hiestand, Bürger von Zürich, von 1905—1917 die Volksschule und das Gymnasium meiner Vaterstadt. Von Herbst 1917 bis Herbst 1922 war ich als Student der klassischen Philologie immatrikuliert, zu Anfang und Ende meiner Studienzeit in Zürich, Sommer 1920 in Königsberg i. Pr., Winter 1920/21 in Berlin und Sommer 1921 in München. Am 6. März 1920 bestand ich die Vor-, am 16. Juni 1923 die Schlußprüfung für das höhere Lehramt in klassischer Philologie, am 14. Juli 1923 das Doktorexamen in Griechisch, Latein und alter Geschichte.

Als meine Lehrer während meiner Auslandssemester darf ich nennen die Herren Professoren H. Diels †, A. Heisenberg, Ch. Jensen, P. Maas, L. Malten, K. Meister, F. Noack, E. Norden, E. Schwartz, F. Vollmer †, U. v. Wilamowitz, denen allen ich für Förderung meiner Studien sehr verpflichtet bin. In Zürich verdanke ich meine Ausbildung den Herren Professoren Blümner †, Hitzig †, Meyer v. Knonau, Täubler, Waser und ganz besonders den beiden heutigen Vertretern der klassischen Philologie, den Herren Professoren E. Howald und E. Schwyzer, die mir stets mit ihrem Rate und ihrer Erfahrung überaus wohlwollend zur Seite standen. Die Anregung zu dieser Arbeit gab mir Herr Prof. Howald, der meine Studien während aller Gymnasial- und Universitätsjahre mit seinem Interesse aufs freundlichste begleitete.

ASTOR